

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHÆOLOGICAL  
LIBRARY

CALL NO.

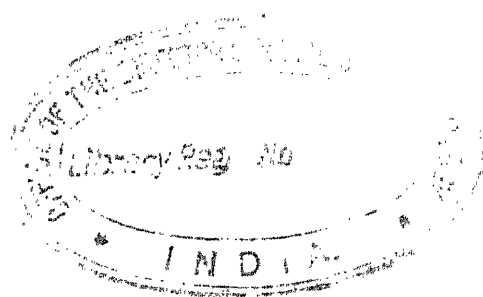
205/O.C.

ACC. NO.

31494

D.G.A. 79.

GIPN—54—2D. G. Arch. N. D./57.—25-9-58—1,00,000.





# ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSHEFTE

FÜR DIE KUNDE DES CHRISTLICHEN ORIENTS

BEGRÜNDET

VOM

PRIESTERCOLLEGIUM DES DEUTSCHEN CAMPO SANTO IN ROM

IM AUFTRAGE DER GÖRRESGESELLSCHAFT

IN VERBINDUNG MIT

DR. AD. RÜCKER

UND

DR. G. GRAF

UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN MÜNSTER

PFARRER IN DONAUALTHEIM

HERAUSGEGEBEN

VON

DR., DR. H. C. A. BAUMSTARK

UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN BONN, NIJMEGEN UND UTRECHT

DRITTE SERIE · ERSTER BAND

(DER GANZEN REIHE 23. JAHRGANG)

MIT SECHS TAFELN

205

O.C.

LEIPZIG

OTTO HARRASSOWITZ

1927

A508

(369)



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL

NEW DELHI.

31494

24.5.57

Call No. 205/0.C

# I N H A L T

## Erste Abteilung: Aufsätze

	Seite
Baumstark Neuerschlossene Urkunden altchristlicher Perikopenordnung des ostaramäischen Sprachgebietes . . . . .	1
Keseling Die Chronik des Eusebius in der syrischen Überlieferung 23, 223	223
Euringer Das Epitaphium des Tasfä Šejon (Petrus Aethiops) und seine Chronologie . . . . .	49
Baumstark Ein illustriertes griechisches Menaion des Komnenenzeitalters . . . . .	67
Plooi Die heutige Lage des Diatessaronproblems . . . . .	201
Baumstark Die karolingisch-romanische Maiestas Domini und ihre orientalischen Parallelen . . . . .	242

## Zweite Abteilung: Texte und Übersetzungen

Beyer Die evangelischen Fragen und Lösungen des Eusebius in jakobitischer Überlieferung und deren nestorianische Parallelen . 80,	284
Euringer Die äthiopische Anaphora des hl. Epiphanius, Bischofs der Insel Cypern . . . . .	98
Rücker Denkmäler altarmenischer Meßliturgie. 4. Die Anaphora des Patriarchen Kyrillos von Alexandria . . . . .	149
Scheffelowitz Die manichäische Zarathustra-Hymne M 7 . . . .	261
Pigulewsky Das Ende der Straßburger Sahdona-Handschrift . . .	293
Peradze-Baumstark Die Weihnachtsfeier Jerusalems im siebten Jahrhundert . . . . .	310

## Dritte Abteilung:

A. — Mitteilungen: Der armenische Psaltertext. Sein Verhältnis zum syrischen der Pešittâ und seine Bedeutung für die LXX-Forschung (Baumstark) . . . . .	158, 319
B. — Forschungen und Funde: Über die syrischen Handschriften in Leningrad (Petersburg) (Goussen). — Über einen neuen orientalliturgischen Fund (Goussen) . . . . .	169
Die Ausgrabungen an der Abrahamseiche bei Hebron (Mader) .	333

C. — Besprechungen: Vincent-Abel <i>Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire</i> — Schmaltz <i>Mater Ecclesiarum. Die Grabeskirche in Jerusalem</i> — Vincent-Abel <i>Bethléem. Le Sanctuaire de la Nativité</i> (Baumstark). — Morey <i>East Christian Paintings in the Freer Collection</i> — Neuß <i>Die katalanische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei</i> (Baumstark). — Knopf <i>Einführung in das Neue Testament</i> — Dobschütz Eberhard <i>Nestle's Einführung in das Griechische Neue Testament</i> — Vogels <i>Handbuch der Neutestamentlichen Textkritik</i> — Plooiy <i>A primitive text of the Diatessaron</i> — Ders. <i>A further study of the Liège-Diatessaron</i> (Baumstark). — Edgerton <i>The Panchatantra reconstructed</i> (Kirfel). — Kirsch <i>Der altrömische christliche Festkalender im Altertum</i> (Baumstark) . . . . .	198
Anrich <i>Hagios Nicolaos. Der heilige Nicolaos in der griechischen Kirche</i> (Rücker). — Rücker <i>Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension der Ja'qôb(h) von Edessa</i> . — Fuchs <i>Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Jôhannân I.</i> (Baumstark). — Lammens <i>La Syrie. Précis historique</i> (Rücker) . . . . .	351
D. — Literaturbericht . . . . .	357

## ERSTE ABTEILUNG

# AUFSÄTZE

---

### DIE HEUTIGE LAGE DES DIATESSARONPROBLEMS

VON

PROF. DR. D. PLOOIJ

Der Herausgeber dieser Zeitschrift hatte vor einigen Monaten die Güte mich einzuladen die heutige Lage des Diatessaronproblems, welche durch die Entdeckung des Lütticher Textes jedenfalls stark geändert ist, für diese Zeitschrift zu skizzieren. Erst jetzt bin ich in der Lage seiner freundlichen Einladung Folge zu leisten. Mehr als eine Skizze kann ich natürlich nicht geben. Mit einer bloßen Mitteilung der auf Grund des Lütticher Textes aufgestellten Hypothesen würde dem Leser dieser Zeitschrift zwar nicht gedient sein. Eine vollständige Angabe der bisher gefundenen Lesarten und deren Bedeutung für das Diatessaronproblem ist ebenso ausgeschlossen. Ich werde also nur einzelne, womöglich die markantesten, Beispiele anführen, und da für diese Zeitschrift der Zusammenhang des lateinischen Diatessarons mit der Geschichte der syrischen Texte und der ältesten syrischen Kirche am bedeutendsten ist, so werde ich auf diese Seite des Problems etwas mehr Raum verwenden müssen. Denn das Diatessaronproblem ist ungemein kompliziert und hat außerordentlich viele Verbindungen mit verschiedenen Nachbarproblemen. Es wurzelt in der ältesten Geschichte der syro-lateinischen Christenheit, auf welche Tatian und Marcion einen ungeahnt tiefen Einfluß geübt haben. Dieser Einfluß ist aber mit dem Tode dieser Kirchengründer nicht erloschen, im Osten wie im Westen setzt sich ihre Einwirkung fort, textgeschichtlich bis in die mittelalterlichen lateinischen, niederländischen, deutschen, englischen, französischen Diatessaron- und Evangelien-Texte einerseits und in die Diatessaron- und Evangelien-Texte im Osten von Aphrahat und Ephrem

ab bis in das arabische Diatessaron und die syrischen und armenischen Evangelienübersetzungen andererseits; kirchengeschichtlich in zahlreichen Spuren asketischen Christentums im Osten wie im Westen.

Hier haben wir es vor allem mit dem textkritischen Problem zu tun, das im allgemeinen als das Problem des „Western“ Textes zu bezeichnen ist und im Codex Bezae seinen natürlichen Mittelpunkt findet. Seit der großen Arbeit Westcott-Hort's war das Interesse für NT.liche Textkritik, jedenfalls in England, nahezu erloschen. Die Stimmen Zahn's in Deutschland und Rendel Harris' in England waren wie die eines Rufenden in der Wüste. Es gab keine dogmatischen Einflüsse im Text des NT.s, und auch keine Reaktion der Übersetzungen. Hort hatte gesprochen.

Jetzt hat sich die Lage vollkommen geändert: die Ansichten, die von Soden in seiner monumentalen Arbeit verteidigt hat, und die Arbeiten Vogels', welche beide den ungeahnt breiten Einfluß des Diatessarons auf die Textgeschichte des Evangeliums mit den Tatsachen, jeder in seiner Weise, erwiesen, wurden zwar von den meisten Forschern, zuweilen mit leisem Spott über den „ewigen“ Tatian, abgelehnt, drangen aber dennoch durch. Neue Wege wurden gesucht und gefunden, Vogels' These über die Zusammenhänge unter den Lesarten konnte doch nicht unbeachtet bleiben und als dann 1920 Harnacks *Marcion* erschien mit dem Beweis, daß schon Tertullian einen lateinischen Marcion gelesen habe und zwar in einem Text von wesentlich „Western“-Charakter, schrieb ich Dr. Rendel Harris, daß doch einmal ein neuer Angriff auf das „Western“-Text-Problem gewagt werden sollte, in dessen Mittelpunkt der Codex Bezae stand und steht. Dr. Rendel Harris begrüßte den Vorschlag mit jugendlichem Enthusiasmus und Kampflust, seine frühere in so mancher Hinsicht prophetische Arbeit sollte jetzt weiter geführt werden und so fingen wir an.

Marcion und Tatian sollten der Ausgangspunkt sein. Tatian fiel mir als Aufgabe vorläufig zu, die Texte sollten aufs neue gemustert und geprüft werden.

Für den Diatessarontext, von dem Zahn mit den damals zu Gebote stehenden Hilfsmitteln eine vorzügliche Rekonstruktion in dem 1. Teil seiner „*Forschungen*“ (*Tatian's Diatessaron*, Erlangen 1881) versucht hatte, standen uns am Anfang unserer Untersuchungen zu Diensten:

1. Die Zitate bei Aphrahat und Ephrem, und wenige Überlieferungen über den Wortlaut des Diatessarons in anderen syrischen Kirchenvätern.

2. Der arabische Tatian von Ciasca herausgegeben, und von Hogg in genauer englischer Übersetzung publiziert.

3. Der Codex Fuldensis auf Wunsch des Victor von Capua aus einem zufällig in seine Hände gekommenen Codex abgeschrieben. Wie der Araber einen Text aufweist, welcher nach der Pešittā korrigiert ist, so ist der Codex Fuldensis ein außerordentlich reiner Vulgatatext. Die Frage, wie diese Vulgata-Harmonie zustande kam, wurde sehr verschieden beantwortet. Nur Zahn und Vogels, welche auch andere Hss. untersucht hatten, verteidigten entschieden die These, daß dem Fuldensis ein Prä-Vulgatatext zugrunde liege, für welchen Zahn ein syrisches Original aus dem 5. Jahrhundert annahm, während Vogels ihn drei Jahrhunderte früher ansetzte, als den ersten Versuch das Evangelium in ein lateinisches Gewand zu kleiden.

Wir wissen jetzt jedenfalls, daß es eine Menge Vulgatatexte des Diatessarons gibt, auch einige, welche den Lukasprolog nicht haben, und also wie das syrische Diatessaron mit Joh. 1, 1 anfangen. Der Kommentar des Zacharias Chrysopolitanus zum „*Unum ex quattuor*“ war textkritisch noch nicht untersucht, und diesen, wie die nur sehr oberflächlich bekannten mittelniederländischen, deutschen und französischen Evangelienharmonien wurden allgemein als Nachkommenschaft des Fuldensis betrachtet, aus denen wesentlicher Gewinn kaum zu erwarten war. Nur Armitage Robinson hatte im Jahre 1894 über zwei Tatian-Lesarten im Lütticher Texte des mittelniederländischen Diatessarons und über eine mutmaßliche Tatianische Lesart in einer Cambridge-Hs. berichtet. Dies war alles.

Ich ging, wie natürlich, von den axiomatisch unter Textkritikern feststehenden Annahmen aus, daß schon auf Grund des Namens ein griechisches Original für das Diatessaron zu postulieren sei und daß dieses ins Syrische, und, wie die meisten annahmen, auch ins Lateinische übersetzt oder darin nachgebildet wurde. Die deutliche Angabe Armitage Robinsons aber über zwei Tatianische Lesarten im Lütticher Texte, von denen die eine (Markus 10, 21: Jesus looked at him lovingly) im Syrischen des Aphrahat, Ephrem und sy<sup>a</sup> fest stand, im Westen aber unbelegt war, legte es nahe mit dem Lütticher Texte, der in Meyer's Ausgabe mir zugänglich war (erst später kam mir auch Bergsma's Ausgabe in die Hände), anzufangen. Groß war meine Erwartung nicht. Wie könnte eine mittelniederländische Afterübersetzung aus dem 14. Jh. noch in beträchtlichem Maße altes Gut enthalten! Jetzt wo wir wissen, daß es im 12. Jh. noch ein alt-lateinisches Diatessaron gegeben haben muß, und wo seitdem selbst eine mittelenglische Evangelienharmonie, selbst wieder aus dem Französischen übersetzt, ans Licht kam, welche, obwohl als Harmonie ein sehr verarmtes Glied einer altadligen Familie, doch noch unzweideutige Spuren syrischer Herkunft verrät<sup>1</sup>: jetzt ist uns diese historische Unwahrscheinlichkeit kein Mirakel mehr. Damals aber war viel Neues aus dem Niederländer nicht zu erwarten.

Bei der Kollation aber stellte es sich schon bald heraus, daß der mittelniederländische Text zahlreiche Berührungspunkte mit dem arabischen Tatian hat, selbst mit Ephrem, Aphrahat und den altsyrischen Evangelien, und daß sie jedenfalls von systematischem Vulgateinfluß frei war. Allmählich änderte sich die Meinung über L. (= Lütticher Text). Während die mittelniederländischen und mitteldeutschen Verwandten von L. alle samt und sonders nach der Vulgata oder nach einer Vulgataharmonie durchkorrigiert waren, wahrte L. seine Sonderstellung. Auch in der Sippe S. (= Stuttgarter Text)

---

<sup>1</sup> Die sog. *Pepysian Gospel Harmony*, edited by Margery Goates, London 1922.

sind zahlreiche Tatianismen stehen geblieben, bisweilen auch da, wo L. einen korrigierten Text hat, aber der Unterschied war fundamental, und L. blieb ein altlateinischer, S. ein Vulgatatext.

Dies war das erste, wichtige Ergebnis, zu dessen Begründung ich im Folgenden einige Proben zu geben hoffe. Das nächste war, daß von einem griechischen Text, auf welchen der Altlateiner zurückgehen sollte, keine Spuren zu finden waren. Dennoch hielt ich an einem griechischen Diatessaron fest; war das doch Axiom unter den Forschern! Nur mußte man jedenfalls den von Zahn verteidigten Ursprung im 5. Jh. fallen lassen. Die Berührungen mit den altlateinischen Evangelien, die harmonistischen Lesarten im Codex Bezae, dessen Latinisation mir durch die Studien Rendel Harris' feststand und dessen Harmonistik Vogels<sup>1</sup> schon in 1910 als Tatianeinfluß nachgewiesen hat, schlossen ein so spätes Alter des lateinischen Diatessarons aus. Wir waren also noch so gut wie völlig im Dunklen über Herkunft, Alter und Geschichte des altlateinischen Diatessarons. Was wir hatten, waren nur Spuren des Altlateiners in den ältesten Evangelientexten, in dem Fuldensis, und dann, nun ja, den mittelniederländischen Text, der als Ganzes als Altlateiner zu betrachten wäre. Noch immer war mir Zahn's These über ein syrisches Original unglaublich. Sie mußte ja, um brauchbar zu sein, mit einem um drei Jahrhunderte früheren Ansatz der lateinischen Version verbunden werden, und würde in der Zeit ein syrisches Evangelium, mit Umgehung des Griechischen ins Lateinische übersetzt worden sein?

Ich erinnere mich noch genau, was den Umschwung brachte. Ich notierte in L. die Lesart Matth. 1, 19: „mar pinsde dat hi al verholenlec hare soude ontflin“. Hier ist ἐβουλήθη des Griechischen augenscheinlich unter Einfluß von Vers 20 wiedergeben mit „*cogitavit*“. Dieselbe Lesart fand sich aber auch im Kommentar Ephrems, in den altsyrischen

---

<sup>1</sup> *Die Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis*, T. U., III R., 6. Bd., Heft 1<sup>a</sup>, Leipzig 1910.



Texten (cur. und sin.) und in der Pešitta. Wahrscheinlich auch im arabischen Diatessaron. Ich meldete den Fund Dr. Rendel Harris, der mir prompt antwortete: „We are justified in reading *cogitare* twice in the Syriac Tatian on account of Ephrem and the Old Syriac; and if we have it twice in the Old Latin, that is a coincidence of the first importance. Is it likely that translators from Greek to Syriac would make the same repetition as from Greek to Latin? You see which way this is pointing.“ Natürlich sah ich es, und wagte den entscheidenden Schritt: der Altlateiner übersetzte aus dem Syrischen, und zwar in der ältesten Zeit der syro-lateinischen Kirche. Ich wußte, daß dies Wahnsinn war, in einem Mittelniederländer des 14. Jh.s einen Zeugen zu finden für die Ursprünge des Evangeliums in der syro-lateinischen Christenheit! Aber „common sense“ und hergebrachte Axiomata führten zu keinem Ergebnis. Es sollte einmal mit dem Wahnsinn versucht werden!

Und es gelang: die seit fast zwei Jahrtausenden geschlossenen Türen sprangen auf; der Schlüssel war gefunden und der Weg lag frei. Jetzt kamen von allen Seiten die Bestätigungen: aus dem Altlateinischen, aus dem Arabischen, aus dem Syrischen, aus den mittelalterlichen Afterübersetzungen ins Französische, Englische, Deutsche. Die These, so unglaublich sie war, erwies sich als zuverlässig. Sie war von außerordentlicher Tragweite: wenn nicht nur der lateinische Marcion das erste Evangelium in lateinischer Sprache darstellte, sondern mit und nach ihm der Syrer Tatian auf die lateinische Christenheit einen so tiefen Einfluß gewann, daß die Spuren seines Diatessarons in dem ganzen mittelalterlichen Christentum nachweisbar waren, und zwar mit Umgehung des griechischen Textes in einer Übersetzung unmittelbar aus dem Syrischen, dann standen von Anfang an die Marcionitischen und Tatianischen Gruppen in engem Zusammenhang, und hat sich die lateinische Kirche erst sehr allmählich von diesem Einfluß emanzipiert.

Daß neben Tatian Marcion am Anfang der lateinischen Kirchengeschichte steht, hat Vogels in seiner soeben erschienenen

Studie über den Codex Palatinus (e)<sup>1</sup> überzeugend ausgeführt. Nur würde ich in der Abhängigkeit der altlateinischen Evangelien von Marcion etwas weiter gehen als er. Lesarten wie Lk. 23, 5: *add. et filios nostros et uxores avertit a nobis non enim baptizantur sicut et nos nec se mundant*, in e (c), und vor allem eine Menge ganz harmloser Marcionitischen Lesarten in altlateinischen und die arglose Anwesenheit von Marcionitischen Prologen in Vulgata-Codices, beweisen m. E., daß nicht nur „die altlateinischen Evangelienübersetzer die Hilfe des Marciontextes nicht verschmäht haben“, sondern daß das altlateinische NT. den Marcionitischen Kanon als Grundlage hat. Daneben ist der Tatian-Einfluß noch weit größer, wie die harmonistischen Lesarten in der genannten altlateinischen Tradition und vereinzelt selbst in der Vulgata beweisen. Das Verhältnis der Marcionitischen Gruppe zur Tatianischen in der ältesten (syro-)lateinischen Kirche kann also anfangs nicht so zwiespältig gewesen sein als später und auch die Verhältnisse der allmählich zum Katholizismus sich entwickelnden altlateinischen Kirche haben diesem Zusammenhange, wir würden sagen fast unbewußt, unterlegen, jedenfalls in der Zeit der altlateinischen Evangelienübersetzung. Nach Tertullian wird sich die Polemik durchgesetzt haben. Das altlateinische Diatessaron muß schon geraume Zeit in kirchlichem und Privatgebrauch gewesen sein, bevor die altlateinische Evangelienübersetzung einsetzte; denn nur so ist es erklärlich, daß der Einfluß der Fassungen im Diatessaron, wo die Perikopen soviel schwieriger aufzufinden sind als in den getrennten Evangelien, so großen Umfang gewann.

Einige Belege sollen diese Thesen über das Verhältnis des Diatessarons und der Evangelientexte stützen. Ich kann aber nicht umhin vorher noch auf die eigenartigen Schwierigkeiten hinzuweisen, welche diese Untersuchungen zu überwinden haben.

Das Lütticher Diatessaron ist ein mittelniederländischer

---

<sup>1</sup> *Evangelium Palatinum, Studien zur Geschichte der lateinischen Evangelienübersetzung*, von H. J. Vogels, Münster i. W. 1926. Neutest. Abh., Bd. XII, Heft 2.

Text, die Leistung ohne Zweifel eines Meisters. Das heißt erstens, daß eine, wie sich sehr oft herausstellt, sehr genaue Übersetzung gegeben wird, zweitens, daß die Übersetzung aber doch alles andere als sklavisch ist. Welche Schwierigkeiten dies in einzelnen Fällen bringen muß, braucht nicht erörtert zu werden. Es muß dazu immer das altlateinische Original hypothetisch rekonstruiert werden um brauchbar für Kollationen zu sein. In einigen Fällen kann dabei allerdings das lateinische Wort unmittelbar aus dem Wortlaut des mittelniederländischen erschlossen werden. Zum Beispiel:

Lk. 12, 59 wird συνέχομαι von der Vulgata mit: *coarctor* wiedergegeben. L. liest aber: „hoe sere sal ick gheturbeert moten syn“. Also L. hat sicher das altlateinische *turbor* von *beffilqr* gelesen. In diesem Falle hat auch der Fuldensis die altlateinische Lesart *turbor* beibehalten.

Joh. 6, 13 wird das Griechische κλασμάτων von der gesamten lateinischen Überlieferung mit *fragmentorum* übersetzt. Nur *e* hat die Doppelübersetzung *de reliquis fragmentorum*, zusammengesetzt aus einer (älteren) Wiedergabe: *de reliquis* und der (späteren) *fragmentorum*. Daß wirklich *de reliquis* die altlateinische Diatessaronübersetzung ist, erhellt aus L.: metten relieve (Bergsma, S. 101<sup>10</sup>). Vgl. *Pepysian Harmony*, p. 52<sup>4</sup>: ful of relief.

Dies sind aber verhältnismäßig seltene Ausnahmen. In sehr vielen Fällen kann aus dem Niederländischen nicht geschlossen werden, welche von zwei in Betracht kommenden Synonymen die Vorlage des Niederländers las. Dazu kommen noch etliche Fälle, in welchen der niederländische Text selber zweideutig ist. In einer überaus wichtigen und dankenswerten Anzeige meiner ersten Studie über das Lütticher Diatessaron<sup>1</sup> in dem *Literarblatt für germanische und romanische Philologie*, 1926, Nr. 5, 6, Kol. 150—155 hat Prof. Frings auf solche Fälle hingewiesen und mit Recht gegen voreilige Schlüsse gewarnt. Es ist sehr wohl möglich, daß ich bisweilen die falsche Auslegung gewählt habe und gerne soll der Theologe in dieser

<sup>1</sup> *A primitive Text of the Diatessaron, Leiden, 1923.*

Hinsicht von dem Fachphilologen lernen. Dennoch kann auch in solchen Fällen der Theologe, der die syrischen und lateinischen Texte kennt, seine Selbständigkeit nicht gänzlich aufgeben. Zum Beispiel Lk. 3, 4 liest L. (Bergsma 25<sup>13</sup>): „doe ginc hi uter wustinen“. Die auf der Hand liegende Bedeutung ist natürlich: „dann ging er aus der Wüste“. Das ist aber eine Lesart, die nirgendwo weder in den Evangelien-Texten noch in einem Diatessaron zu finden ist. Als Parallele kommt nur in Betracht die Lesart Ephrems (Moesinger S. 37) „exiit Johannes in desertum“, und ich schloß daher, daß uter nicht in ut der, sondern in ut ter aufzulösen sei. Prof. de Vooy, den ich darüber anfragte, meinte, das sei möglich, aber nicht wahrscheinlich. Prof. Frings sagt: „Ich halte diese Deutung für unmöglich“. Wenn wir aber in L. (Bergsma 159<sup>19</sup>) Joh. 2, 15 lesen: „der wisseleren tafle warp hi uter erden“, dann emendiert Bergsma zwar: „ter“, aber es scheint mir doch wahrscheinlich, daß hier dieselbe Verbindung „ut ter“ vorkommt als in Lk. 3, 4 unter Einfluß des *effundit aes* und *evertit mensas* des Lateinischen.

Wie dem aber auch sei, von solchen zweifelhaften Fällen hängt der Wert des Lütticher Textes nicht ab. Immerhin zeigt das Beispiel nicht nur, wie schwierig in etlichen Fällen die Entscheidung sein kann, sondern auch wie erwünscht die Zusammenarbeit der Theologen und der mittelniederländischen Philologen bei den Studien dieser Texte ist.

In erfreulicher Weise werden andererseits die von den Theologen gefundenen Resultate von den Philologen linguistisch bestätigt. Die Hs. L. enthält eine Menge Glossen. Dabei muß abgesehen werden von den interlinearen und marginalen Glossen, die zuweilen gleichzeitig, aber meistens später als L. sind. Nur einige wenige Korrekturen sind als gleichwertig mit dem Text zu betrachten. Diese Textglossen nun sind in allen Verwandten von L. gründlich beseitigt. Von einigen derselben habe ich aber zeigen können, daß sie nicht mittelalterlich sind, sondern schon in den altsyrischen Texten vorkommen, also zur ursprünglichen Tradition gehören. Schon dies würde genügen um zu zeigen, daß diese Glossen

nicht Erfindung von L. oder Zusätze von L. sind. Die reinliche Scheidung zwischen mittelalterlichen und urchristlichen wird, solange wir kein vollständiges altlateinisches bzw. syrisches Diatessaron besitzen, in der Regel wohl unmöglich sein. Aber es ist doch von großer Wichtigkeit, daß auch Prof. Frings als Philologe zu dem Ergebnis kommt, daß L. in der mittelniederländisch-deutschen Diatessaronfamilie ganz vereinzelt dasteht und die älteste unter den uns bekannten Formen des niederländischen Textes darstellt. Prof. Frings hat vollkommen recht, daß eine erneute Untersuchung des Tatbestandes der mittelniederländischen Diatessarontradition notwendig sei, und das wieder auflebende Interesse für diese Texte auch von der Seite der Philologie ist mit großer Dankbarkeit zu begrüßen, aber es wäre doch zu bedauern, und von den armen Theologen zu viel verlangt, wenn Prof. Frings recht hätte mit seiner These, daß „alle Erörterungen der Theologen unnütz seien, bevor die große germanistische Vorarbeit geleistet wäre“. Nach den Resultaten mit bescheidenen Hilfsmitteln erreicht, wäre doch ein Lahmlegen der theologischen Arbeit an diesen Texten unverantwortlich. Und eine theologisch-textkritische Ausgabe, bei welcher natürlich die Hilfe „eines gewiegten Niederländicus und Handschriftenforschers“ nicht nur erwünscht, sondern schon gesichert ist, braucht glücklicherweise nicht zu warten bis die Philologen zu einem einheitlichen Resultat gekommen sind, was wohl kaum in absehbarer Zeit zu erwarten ist. Ich hoffe, daß die folgenden Beispiele dies zur Genüge dartun werden.

Burkitt, der in einer sehr wertvollen Anzeige im *Journal of Theological Studies* (1924, p. 114—130) die Untersuchung der altlateinischen Reste im Fuldensis unter Vergleichung mit L. in glücklicher und scharfsinniger Weise weitergeführt hat, kam dabei zu dem Ergebnis, daß das altlateinische Diatessaron in seiner Sprachfarbe derjenigen der „europäischen“ Klasse der Altlateiner gleichkommt. Über diese „europäische“ These will ich nicht streiten, vor allem nicht weil Vogels in seiner schon angeführten Arbeit über den Codex

Palatinus gezeigt hat, wie irreführend die Klassifizierung der Altlateiner unter den Etiketten *af* und *eur* ist. Ich lege mir die Aussage Burkitt's so aus, daß er meint, die Lesarten des altlateinischen Diatessarons repräsentieren eine jüngere Schicht der altlateinischen Textüberlieferung. Demgegenüber war nicht nur mir, sondern auch meinem Freunde und verdienten Mitarbeiter Rev. C. A. Phillips, dessen Kenntnis der altlateinischen Lesarten geradezu erstaunlich ist, aufgefallen, wie oft L. mit den ältesten Vertretern der altlateinischen Überlieferung geht. Ich greife nur einige wenige Beispiele heraus:

Mt. 12, 20 liest L. (Bergsma S. 89<sup>5</sup>):

„dat roekende hout en sal hi nit bleschen“.

Also liest L. *lignum* statt *linum*, offenbar ein innerlateinischer Fehler. Die Lesart gehört aber zur ältesten Tradition: *k* und Irenäus! Daß sie wirklich eine Diatessaronlesart ist, erhellt aus dem Winchester Codex des Zacharias Chrysopolitanus, um dessen Erforschung Rev. Phillips sich verdient gemacht hat<sup>1</sup>. Nachdem unsere Aufmerksamkeit auf die lateinische Überlieferung des Diatessarons gefallen war, wurde nämlich auch Text und Kommentar des Zacharias untersucht. Es ergab sich, daß im Text bisweilen, im Kommentar sehr oft, altlateinische Lesarten sich erhalten haben. Wir haben Anlaß zu fragen, ob nicht in diesem späten Sammelkommentar Spuren eines altlateinischen Kommentars, vielleicht eines noch älteren exegetischen Werkes auf uns gekommen sind. Vorläufig soll dieser sich von selbst aufdringende Gedanke nur ausgesprochen werden. Speziell der Winchester Codex aber hat eine viel größere Anzahl altlateinischer Lesarten im Text wie im Kommentar erhalten

<sup>1</sup> Auf Zach. Chrys. und seine Bedeutung für die Diatessaronforschung hat Dr. Rendel Harris gewiesen im *Journ. of Bibl. Lit.*, Vol. XLIII, pts. 1-2, 1924, p. 32—45 und es wurde von mir darüber in den *Mededeelingen der Kon. Akademie van Wetenschappen*, afd. Lett., dl. 59, bl. 143—157, Amsterdam 1925, berichtet unter dem Titel: *De Commentaar van Zach. Chrys. op het Diatessaron*. — Eine kurze Übersicht seiner Resultate hat Rev. Phillips gegeben in dem *Bulletin of the Bezan Club*, Nr. 2, das nicht im Handel, aber auf Anfrage beim Verfasser dieses Artikels erhältlich ist.

als die übrigen von uns kollationierten Codices. In diesem Winchester Codex nun findet sich im Text wie im Kommentar an allen Stellen *lignum* statt *linum*. Ich brauche nicht zu sagen, welches interessante Rätsel dies bedeutet für den lateinischen (der griechische ist uns an dieser Stelle leider nicht erhalten!) Irenäus.

Matth. 13, 53 liest L. 95<sup>15</sup>:

„ende also Jesus alle dese paraben hadde ghesegt“; *locutus esset* l. *consummasset*: e k 133.

Mt. 19, 1 = L. 139<sup>1</sup>:

„hadde ghesproken“; *locutus esset* l. *consummasset*: a b c e ff<sup>2</sup> g und Cod. Bezae.

Nur an den genannten Stellen findet sich die Lesart L.'s auch in der altlateinischen Überlieferung. L. hat sie aber außerdem noch in Mt. 7, 28 (L. 55<sup>5</sup>); Mt. 11, 1 (L. 59<sup>12</sup>); Mt. 26, 1 (L. 223<sup>6</sup>); Mt. 26, 36 (L. 241<sup>10</sup>). Hat das altlateinische Diatessaron an allen diesen Stellen diese Redensart gebraucht, und hat sie sich nur in L. erhalten?

Lk. 16, 26 = L. 149<sup>2</sup>:

„ende boven al dit so es ene grote afgronde tuschen ons ende u“;

boven al dit, *supra omnia ista* l. Vg. in *his omnibus* lesen auch a e (s. *omnibus istis*) m (s. *haec omnia*).

L. om. *firmatum*, wie e, *Passio Perp.* und *Aphrahat*.

Joh. 3, 16 = L. 165<sup>1</sup>:

„want also minde got de werelt dat hi sinen eenegen sone sende in de werelt omme denghenen die ane hem gheloeven selen te ghevene dat eeuleke leven.

eenegen, *unicum* l. *unigenitum*, ist altlateinisch: *abdemqr* E. Tert. Cypr. Luc.

sendde, *mitteret* l. *daret*: e ff<sup>2</sup> aur sy<sup>s</sup>

add. in *mundum*: e.

gheloeven selen, *crediderit* l. *credit*: e aur sy<sup>s</sup>.

Joh. 9, 22 = L. 185<sup>19</sup>:

„dat hi ware verbannen uter synagogen“.

Vg. hat: *extra synagoram fieret*. Die Altlateiner geben: a, *de synagoga eiceretur*; d, *de synagoga eiciatur*; l, *eiceretur de s.*; r, *proiceretur de s.* Nur e liest wie L.: *expelleretur de synagoga*. Sy<sup>s</sup> hat ~~expelleretur~~ (om. *de s.*), welches sowohl mit *eiceretur* als mit *expelleretur* übersetzt werden könnte.





die Fassung: *sed testis erat de lumine*. Der einzige Zeuge, welcher diese Abweichung hat, ist sy<sup>c</sup>: **om kime k**  
**kimeus.**

Joh. 1, 9 = L. 27<sup>1</sup>:

„dat licht es dat gewarege licht“.

*est* l. *erat* lesen außer L. sy<sup>c(s)</sup> Ta<sup>ar</sup> und e (Hans von Soden korrigiert es mit Unrecht in *erat*).

Joh. 1, 32 = L. 31<sup>6</sup>:

„in ghelikenisse van eere duven“.

Mt. 3, 16 = L. 31<sup>4</sup>:

„in ere duven ghelikenisse“.

In beiden Fällen liest also das altlateinische Diatessaron (Ta<sup>lat</sup>): *in similitudine columbae*, statt *sicut, tamquam, quasi columba* der Evangelien-Texte. Wir finden aber die Lesart L's wieder in Ephr., p. 99: *in similitudine columbae*; Ephr., p. 128 und sy<sup>(c)</sup> Lk. 3, 22: *in similitudine corporis columbae*; in der Form: *in specie columbae* hat Zach. Chrys. die Lesart in seinem Kommentar (kol. 100 C; 110 B). Sie findet sich aber auch in dem Ebioniter Evangelium (Epiph., *Haer.* 30<sup>13</sup>); Justin, *Dial.* 288 und bei Celsus (Orig. 1, 40).

Lk. 1, 43 = L. 23<sup>fin</sup>:

„dat kint Jesus bleef te Jerusalem achter hen“.

Von der Lesart *achter hen* in der ganzen Überlieferung keine Spur. Es ist aber ein syrischer Idiomatismus: sy<sup>s</sup> (cur. hiat) liest: **omam om sa**. In der lateinischen Überlieferung ist es nur erhalten in den Kapitularien AHVY *harl.* 2797 in der Form *remansit a suis* und in J.: *remansit a parentibus* (*Oxford Vulgate*, p. 276f.).

Mt. 11, 23 = L. 83<sup>6</sup>:

„sie hadde maschin tote noch ghestaen“.

*stetisset* l. *mansissent* der Vg. finden wir nur noch in den Syrern (*s c p*): **omam kimeus**.

Joh. 4, 39 = 115<sup>18</sup>:

L. übersetzt das Griechische *διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς μαρτυρούσης* mit: „om dis wyfs ghetugnesse die seide“. Das ist genau die Lesart des sy<sup>c</sup> (sy<sup>s</sup> hiat): **omam om kimeus kimeus kimeus**.

Ich meine, dies dürfe für den Augenblick genügen. Nur möchte ich hinweisen auf die Eigenart L's um, wie z. B. Lk. 2, 47 = L. 25<sup>5</sup>: „van sire wysheit ende van sinen antwerden“, die Pronomina possessiva und auch die Präpositionen (Lk. 2, 34: „te valle ende topherstannessen“) zu wiederholen

wie das idiomatisch auch im Syrischen geschieht, und dabei öfters Altlateiner als Begleiter hat. Es ist dies eine der von mir angeführten Beobachtungen, gegen welche man Bedenken geäußert hat. Natürlich kann man es auch im Holländischen wie im Lateinischen so machen. Da ist es aber eben nicht der gewöhnliche Sprachgebrauch. Und wenn sich regelmäßig dieselbe Erscheinung wiederholt, so regelmäßig, daß der, welcher mit dem Syrischen bekannt ist, im voraus sagen kann, wo er in L. den Sprachgebrauch finden werde, ändert sich die Sache doch wohl ein wenig. Da kann man mit Zufälligkeitshypothesen doch kaum mehr auskommen.

Ein ähnlicher Fall ist es, gegen welchen Prof. Frings (*Lit. Bl. für germ. u. röm. Phil.*, 1926, kol. 155) Bedenken geltend gemacht. Ich hatte (*A Primitive Text*, p. 32) aufmerksam gemacht auf:

Lk. 2, 26 = L. 19<sup>17</sup>:

„dat hi den doet nin soude bekoren“.

*gustaturum* statt *visurum*. Auch Ephrem (Moes., p. 255sqq.) hat diese Lesart *gustaturum*.

Daß hier keine Zufälligkeit im Spiel ist, habe ich in meiner zweiten Studie (*A Further Study of the Liège Diatessaron*, Leiden 1925, p. 12) ausgeführt. Nicht nur, daß Ephrem auch in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte gleichfalls zitiert: „daß er nicht kostete den Tod“, aber in Joh. 8, 51 wiederholt sich dieselbe Übereinstimmung der Syrer mit L. Statt *θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ* liest auch hier L. 183<sup>19</sup>: „hi en sal nemmermeer den doet ghesmaken“ und hier hat er den Curetonsyrer zum Begleiter. Es gibt in der Textgeschichte viel weniger Zufall und Willkürlichkeit als man gewöhnlich annimmt! Natürlich hat Frings vollkommen recht, wenn er sagt, daß „die doet bekoren“ eine ganz gewöhnliche mittelniederländische Redensart ist. Ebenso wie dies in jeder von der Bibel beeinflussten Sprache der Fall ist. Aber das kommt hier nicht in Frage! Es soll eine Erklärung der Tatsache gegeben werden, daß L. an genau denselben Stellen wie die Syrer gegen die gesamte griechische Überlieferung und gegen alle anderen Zeugen, den (allerdings

ganz gewöhnlichen) Ausdruck *gustare* gebraucht statt des (ebenso ganz gewöhnlichen) *videre*.

Ein zweiter, m. E. zwingender Beweis für die Abhängigkeit des Altlateiners vom Syrischen sind die stilistischen und exegetischen Glossen in L. Tatian hat, bei aller ehrerbietigen Scheu, mit der er den Evangeliumtext harmonisierte, sich die Freiheit eines Verfassers, der eine „schöne Historie“ (s. den Prolog in L.) schaffen will, nicht nehmen lassen, ebensowenig wie er sich seine apostolische Freiheit nehmen ließ, das Evangelium nach dem ihm gegebenen Lichte auszulegen.

Joh. 10, 19 liest L. 189<sup>13</sup>:

„Also Jesus dese Wart gesprochen hadde“ etc. Die Worte sind eine Zufügung, von welcher in der griechischen Überlieferung keine Spur zu finden ist. Sy<sup>s</sup> (cur hiat) aber liest: „Und als er diese (Worte) gesprochen hatte“.

Joh. 11, 38 liest L. 193<sup>fin</sup>:

„Also dat sagen die yoden“. Auch hier wieder keine Spur der Worte: „also dat sagen“. Nur hat wieder der Sin. Syrer (cur hiat): „und als die Juden sahen“.

Über dogmatische Varianten in der Tatianischen Textüberlieferung habe ich gesprochen in meiner Antrittsrede zu Amsterdam<sup>1</sup>, und auf eine besonders wichtige in einem Artikel über *Eine enkratitische Glosse im Diatessaron (Z. f. d. NT. Wiss., 1923, Heft 1/2, S. 1ff.)* hingewiesen. Ich kann das hier nicht wiederholen. Auch alles dies kann nicht zufällig und will erklärt sein. Nur kann nicht oft genug wiederholt werden, daß ein Diatessarontext weit mehr als ein Text der getrennten Evangelien fortwährender Änderung ausgesetzt war und daß wir darum nicht erwarten können entweder in Aphrahat und Ephrem oder in L. den „Urtext“ des Diatessarons erhalten zu haben. Der Titel *A Primitive Text* hat Widerspruch gefunden. Mit Recht, wenn man darunter den Urtext verstehen würde. Ich hätte wahrscheinlich Mißverständnisse vermieden, wenn ich gesprochen hätte von einem „archaic Text“. Aber jedenfalls ist die nahe Verwandtschaft des L. mit den altsyrischen Texten mit den Händen zu greifen.

<sup>1</sup> *Tendentieuse Varianten in den Text der Evangelien*, Leiden 1926.

Der wichtigste Beweis aber für die syrische Herkunft des altlateinischen Diatessarons sind echte Syriasmen, d. h. Fälle, in welchen der idiomatisch-syrische Sprachgebrauch in dem altlateinischen (mittelniederländischen) Text zu erkennen ist. Die Schwierigkeit ist natürlich diese, daß sie nur dann stehen bleiben konnten, wenn der lateinische Sprachgebrauch nicht allzuweit von dem des Originals abwich und zur Not auch im Lateinischen verwendbar war. Oder auch in Fällen, wo im Syrischen Fehler vorlagen, welche vom Übersetzer nicht erkannt wurden.

In *A Primitive Text* habe ich drei Beispiele gegeben von Fällen, welche ich als Syriasmen erklären wollte:

1. Der Ausdruck: „ginc ende sat in en schep“, syr.: ܩܝܢܥܝܢܐ ܡܠ ܕܒܝܬܐ ܫܥܝܐ, welcher Ausdruck öfters von L. verwendet wird, als Übersetzung von griechischem ἐμβαίνειν;

2. der Ausdruck: „na de costume van harre gewoenten“ als Wiedergabe von κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς, in Lk. 2, 42, in welcher ich Verwechslung von ܩܢܝܢܐ *consuetudo* und ܩܝܢܐ *dies festus* vermutete;

3. der Ausdruck: „van boven ut orienten“, *ab alto ex oriente*, als Schreibfehler ܩܝܢܐ ܕܡܪܝܬܐ für ܩܝܢܐ ܕܡܪܝܬܐ.

Gegen den ersten und den zweiten Fall hat Frings a. a. O. Bedenken geäußert. Er meint, ich hätte „sitten in en schep“ als ungewöhnlich im Mittelniederländischen hingestellt. Es ist aber die Verbindung „ginc ende sat in en schep“, welche ungewöhnlich ist. Sie kann natürlich auch im Mittelniederländischen gebraucht werden, denn Unsinn schrieb der mittelniederländische Meister nicht. Aber mich wenigstens mutet als das Natürliche im Mittelniederländischen an entweder: „ginc in en schep“ oder „sat in en schep“. Wir finden die Verbindung auch wieder in der *Pepysian Harmony*, p. 43: gede and sette hym in a shipp. Gewiß ist der Ausdruck auch im Mittelenglischen möglich. Die Hauptsache ist aber, daß wir den Ausdruck eben da finden, wo wir ihn auch im Syrischen belegen können! Das kann doch nicht zufällig sein und wird aus *ascendere navem* der Vg. nicht erklärt.

Ob Frings' Erklärung der Lesart 2 (F. emendiert sie in: „na de costume ende na harre gew“) vor derjenigen, welche ich vorschlug, den Vorzug verdient, mögen Fachgenossen entscheiden. Daß Frings das *diei festi* einfach als „überflüssig“ streichen muß, spricht nicht zu seinem Vorteil. Dann würde ich doch eher die Erklärung aus der altlateinischen Textüberlieferung bevorzugen<sup>1</sup>.

Ich habe nun aber in *A Further Study* eine Reihe andere Syriasmen angegeben. Eine ist von Lietzmann gefunden in L. 49<sup>13</sup> = Mt. 6, 19f. L. übersetzt dort *θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς* mit: „en legt uwen schat nit“, genau wie s<sup>our</sup> und Aphrahat: ܬܚܝܬܘܢ ܬܚܝܬܘܢ ܬܚܝܬܘܢ ܬܚܝܬܘܢ in welcher Übersetzung die Assonanz des Griechischen nachgebildet oder (mehr wahrscheinlich) in das ursprüngliche Aramäisch zurückübersetzt ist. Es ist also ohne Zweifel eine ursprünglich syrische Lesart. Von ihr finden wir die Spuren im *condere thesaurum* des Cyprian, Ambrosius, Arnobius, Augustinus und Juvenecus. Dieselbe Übersetzung hat L. auch in Mt. 13, 44 = L. 95<sup>6</sup>: „gelyc es hemelrike den schatte die geborgen legt“. Dieses „legt“ haben an dieser Stelle auch sy<sup>as</sup> und Aphrahat: ܬܚܝܬܘܢ ܬܚܝܬܘܢ.

Wichtiger noch sind Ausdrucksweisen, die der syrischen Syntax eigen sind. Ich nannte in *A Further Study* deren zwei; sie scheinen mir entscheidend.

Die erste ist der häufige Gebrauch von *coepit* c. Inf. als Umschreibung des einfachen Verbums. Für eine ausführliche Begründung muß ich auf die genannte Arbeit, p. 48f., verweisen. Ich gebe nur ein Beispiel: Als Jesus Jerusalem nahte, sagt L. 159<sup>12</sup> = Lk. 19, 41, „so begonste hi te weenne“, *coepit flere* l. *flevit*. Ephrem hat ebenso (Moes., XX 207): *Quumque Jerosolymam veniret, videns eam coepit flere*. Man kann entgegenen, daß *coepit* c. inf. auch im mittelalterlichen Latein nicht ungewöhnlich ist. Aber auch hier wiederholt sich der Umstand, daß Ost und West an gerade denselben Stellen die Umschreibung haben, und daß z. B. auch für die

<sup>1</sup> Siehe *A Further Study*, p. 45.

*Pepysian Gospel Harmony* dieser Gebrauch von *coepit* charakteristisch ist (p. 76<sup>31</sup> = Lk. 19, 41: „bigan to wepen“).

Der zweite Fall ist noch überzeugender, weil dabei nur der syrische Sprachgebrauch in Betracht kommt:

Lk. 4, 29 liest L. für einfaches *duxerunt* „namen Jesum ende leiddene“. Diese sicher semitische Umschreibung findet sich in den griechischen Evangelien nur Lk. 22, 54: συλλαβόντες ... ἤγαγον. Aber an der genannten Stelle Lk. 4, 29 steht sie auch bei Ephrem, p. 129: *assumpserunt eum et duxerunt*. Der Ausdruck kommt aber in L. öfters vor:

L. 185<sup>10</sup> = Joh. 9, 13, „doe namense denghenen die blint hadde ghewest (ende) leiddene ten Pharisewsen“, für das griechische ἄγουσιν; sy<sup>sin</sup> (cur. hiat) hat ebenso: „sie nahmen ihn (der genesen war) und führten ihn zu den Pharisäern“.

L. 249<sup>10</sup> = Mt. 27, 2 (ἀπήγαγον), Mk. 15, 1 (ἀπήνεγκαν), Lk. 23, 1 (ἤγαγον), Joh. 18, 28 (ἄγουσιν): „so namen sine ende leiddene; ebenso Ephrem 258: *et sumpserunt eum et duxerunt*: sy<sup>sin</sup> (cur. hiat): Joh. 18, 28, „sie nahmen Jesum und führten ihn“, und Ta<sup>ar</sup> „sie nahmen Jesum und führten ihn“.

L. 31<sup>13 16</sup> = Mt. 4, 5, 8, „namene ende vurdene“; sy<sup>sc</sup>: „nahm ihn und führte ihn“ (Mt. 4, 5; sy<sup>s</sup> Mt. 4, 8); Ephrem, p. 45: *sumpsit eum et duxit*. In der altlateinischen Überlieferung hat Zacharias Chrys. die Redensart an dieser Stelle erhalten, col. 104B: *non mirum si se permisit ab illo assumi et duci et statui*. Auch jetzt finden wir in der *Pepysian Gospel Harmony* die Bestätigung: Mt. 4, 5. 8 (p. 10): *toke and ledd; tok... and brought*; p. 53<sup>3</sup>: *name him by the honde and ledde hym*; p. 64<sup>23</sup>: *taken ande borne ande ledde*; p. 97<sup>15</sup>: *nomen hym ande ledde hym*.

Kann die Erklärung eine andere sein als die von mir angegebene?

Vogels, der sich übrigens gar nicht gegen die These eines syrischen Ursprungs des altlateinischen Diatessarons verschließt, hat einige Fälle angeführt, welche in entgegengesetzte Richtung weisen könnten (*Evangelium Palatinum*, S. 70ff.). Es ist, bei den unerwarteten Resultaten, welche das Studium von L. brachte, immer die Möglichkeit einer

andern Erklärung offen zu halten.“ Aber ich vermute, daß Vogels selbst den von ihm angegebenen Fällen nicht allzu-große Beweiskraft zuerkennen wird<sup>1</sup>. Bis auf einen Fall, der aber, wie wir sehen werden, gerade die syrische Herkunft der lateinischen Texte klar zeigt. Ich zitiere Vogels' Beweisführung vollständig (*Ev. Pal.*, S. 71f.):

„Im Text von Lk. 8, 8 hat Ephrem wie die Zitate bei Moesinger, p. 124, 125, 126, desgleichen die von J. Schäfers herausgegebene Schrift *„Eine altsyr. anti-markionitische Erklärung von Parabeln des Herrn“*, Münster 1907, S. 21, 22, 23, 24 lehren, statt des Ausdrucks ‚gutes Land‘, regelmäßig eine doppelte Bezeichnung ‚gutes und fettes Land‘; so muß seine Harmonie hier gelautes haben. Das wäre im Lateinischen *bona et optima* und es liegt verführerisch nahe, in diesem *optima* nur ein verderbtes *optima* zu erblicken, wenn die Altlateiner *c e r* (vergl. *a: optimam et bonam*) hier in (*super: c*) *terram bonam et optimam* vertreten: *d* hat denn auch tatsächlich ein Äquivalent für *et optimam*, denn er bietet neben seinem Griechischen: *ἐπὶ τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν καὶ καλὴν: super terram bonam et uberam.*“

Soweit Vogels. Ich will keinen Nachdruck darauf legen, daß eine Änderung des selteneren *optima* in das sehr gewöhnliche *optima* wahrscheinlicher wäre als das Umgekehrte. Aber schon das *uberam* des *d* hätte Vogels warnen können: denn es ist dies offenbar eine alternative Übersetzung für das nämliche Original, das sonst durch *op(t)ima* wiedergegeben ist. Daß dies eben ein syrisches Original war, wird uns bestätigt, wenn wir in dem von Schäfers herausgegebenen Traktat ein wenig weiter lesen (S. 21). Als Illustrierung der Parabel von dem auf „gutes und fettes Land“ fallenden Saat wird da Jerem. 4, 3 angeführt. Der Text weicht aber von der *Pešittā* ab, welche das hebräische *נִיר לַכֶּמֶץ* übersetzt: „Zündet euch eine Lampe an“. Der antimarkionitische Traktat aber zitiert:

<sup>1</sup> *Ista* st. *ita* in *e*, Lk. 24, 24 und, angeblich auch in *Ta<sup>ar</sup>* und *L.*, welche aber beide ein Substantiv, „die dinc“, haben; *ita* st. *ista* in *e*, Ephrem und *Ta<sup>ar</sup>* in Lk. 23, 31. Vgl. meine Besprechung in: *Nieuw Theol. Tijdschr.*, 1926, Afl. 4, Cl. 308vv.

„Wählet euch gutes und fettes Land aus und säet nicht auf Dornen“. Offenbar ist es also eine altsyrische Übersetzung von Jerem. 4, 3, welche die Übersetzung von Lk. 8, 8 beeinflußt hat: Tatian hat seinen Text im Anschluß an die AT.liche Prophetie geprägt. Ob diese fragliche Übersetzung hier wie in andern Fällen von einem Targum abhängig ist, wäre zu untersuchen. De Lagardes Ausgabe hat einfach die erbauliche Paraphrase: „Wirket euch gute Werke“. Aber es ist jedenfalls deutlich, daß in diesem Fall das Syrische das Original des *ubera* von *d* und des *op(t)ima* der andern Altlateiner sein muß.

Das Vorstehende dürfte zur Charakteristik der durch das Studium von L. geschaffenen Lage des Diatessaronproblems an dieser Stelle genügen. Ich kann aber nicht unterlassen, hier zum Schluß einen besonders merkwürdigen und instruktiven Fall, der von Rev. Phillips entdeckt ist, mit seiner Genehmigung, beizufügen.

In der Geschichte des Einzuges in Jerusalem wird Joh. 12, 13 das griechische τὰ βῆτα τῶν φοινίκων, mit welchen die Menge Jesum ehrt, von der Vg. übersetzt mit *ramos palmarum*. In den Altlateinern *a b e ff*<sup>2\*</sup> *aur* finden wir aber *flores palmarum*, in *r medullas palmarum*. Daß man Jesum mit Blumen begrüßt, ist begreiflich; wie es aber möglich ist, dies mit dem Mark der Palmen (noch wohl im Plural!) zu tun, ist dunkel. Die Lösung des Rätsels liefert Ta<sup>a</sup>, der an dieser Stelle die Wurzel *l b* gebraucht und also übersetzt: das Herz (Mark) der Palme. Der englische Übersetzer des arabischen Diatessaron versteht dies als: „young palm branches“, und mit Recht. Denn so wird das Wort **ܠܒܠܒܝܢ** gebraucht in der Pešittā Lev. 23, 40, wo die jungen Palmenzweige unter den für das Laubhüttenfest vorgeschriebenen genannt werden. Es soll **ܠܒܠܒܝܢ** hier Übersetzung sein des hebr. **לִבְבַת ת״ת**. Der Targum Onkelos, mit dem hier wie sonstwo, die Pešittā sich berührt, liest hier einfach **לולבין**. Also die reduplizierte Form. Diese reduplizierte Wurzel kommt aber im Semitischen (Assyrischen, Arabischen, Targum) vor in der Bedeutung



„sprossen“, das Substantivum als „junger Zweig“. Dagegen ist die unreduplizierte Form, wie sie Lev. 23, 40, Pešitta und Joh. 12, 13 im Diatessaron vorkommt, bis jetzt, so viel ich weiß, literarisch nirgends sonst nachgewiesen. Ob sie eine Eigentümlichkeit des Tatianischen Idioms darstellt? Jedenfalls haben sowohl der arabische als der altlateinische Übersetzer sie mißverstanden und mit „Herz, Mark“ übersetzt!

Wie erwünscht es ist, daß die Orientalisten vom Fach sich über diese Fragen aussprechen, liegt am Tage. Ihre Hilfe ist im jetzigen Stadium der Diatessaronforschung geradezu unentbehrlich.

## ÜBERLIEFERUNG

DR. PAUL KESELING

### 3. DIE CHRONIK DES PSEUDODIONYSIUS VON TELLMACHRE

Eine zweite syrische Epitome des eusebianischen Kanons bietet eine in Cod. Vat. CLXII erhaltene Chronik<sup>1</sup>. Eine historische Kompilation großen Stiles, zerfällt das Werk in vier Teile, deren erster bis auf Constantin den Gr. führt und die eusebianische Chronik-Epitome enthält. Der Verfasser ist nicht angegeben. Ein auf der Rückseite der Handschrift befindlicher Titel und eine Aufschrift in fol. 1, die Eusebius als solchen nennen, rühren selbstverständlich von späterer Hand her<sup>2</sup>. Immerhin behält die Zueignung an Eusebius insofern ihr gutes Recht, als derselbe ja tatsächlich, wie im Text an zwei Stellen auch offen ausgesprochen ist, für den ersten Teil die Hauptquelle bildet<sup>3</sup>. Das Gesamtwerk reicht

<sup>1</sup> Beschreibung der Hdschr. bei Assemani, *Catal. Bibl. Vat.* III, 328 cf. *B. O.* II, 98—99 und *Quatrième partie* ed. Chabot Texte syr. I sq. Ausgabe des 1. Teiles von Tullberg Upsala 1849. Über die nicht edierten Teile vgl. F. Nau, *Analyse des parties inédites de la chronique attribuée à Denys de Tellmahré*. (Revue de l'Orient chrétien 1897.) Ausgabe des 4. Teiles von Chabot Paris 1895. Lateinische Übersetzung der euseb. Stücke von Siegfried u. Gelzer Lpz. 1884. Dazu vgl. A. v. Gutschmid, *Kl. Schr.* I, 483—529. H. Gelzer, *Africanus* II, 396—401. J. P. N. Land, *Joannes Bischof v. Eph.* S. 39. Duval p. 190 und 193 ff. Wright, *Short hist.* p. 196—203. Brockelmann, *Syr. und christl. arab. Lit.* S. 52 f. Baumstark, *Christl. Litt.* I. S. 96 f. *Litgesch.* S. 274 und besonders F. Haase, *Untersuchungen, Oriens Christianus. Neue Serie* VI (1916) S. 65—90. 240—270.

<sup>2</sup> Ass. B. O. II, 100: *ⲁⲓⲥⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ* fol. 1 *ⲁⲓⲥⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ*  
*ⲁⲓⲥⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ*. Auf diese Aufschriften gründet sich die oben  
ausgesprochene Vermutung, daß die Syrer vielleicht auch die euseb. Chronik  
unter dem Gesamttitel *ⲁⲓⲥⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ* einbegriffen haben.

<sup>3</sup> ed. Tullberg p. 198 1sq. ed. Chabot p. 15sq. cf. ed. Tullberg p. 34 6.

bis zum J. 775 n. Chr. Nach dem Vorgange von Assemani sah man lange Zeit allgemein die Schrift als eine kürzere Rezension des bei Mich. und Barhebr. zitierten großen Chronikwerkes des jakobitischen Patriarchen Dionysius von Tellmachre (gest. 845) an<sup>1</sup>, bis nach Veröffentlichung des 4. Teiles, der allein eine Originalarbeit des Autors darstellt, durch Chabot, Nöldeke und Nau gleichzeitig und unabhängig voneinander mit durchschlagenden Gründen die Autorschaft des Dionysius bestritten und übereinstimmend als Kompilator einen Mönch aus dem Kloster Zuqnin bei Amid wahrscheinlich machten, der um 775, mehr als ein halbes Jahrh. vor Dionysius, schrieb<sup>2</sup>. Nau denkt dabei an Iosua Stylites<sup>3</sup>. Psdion. hat das chronologische Gerüst des eusebianischen Kanons nicht radikal aufgegeben, er hat wenigstens den Angelpunkt des Systems, die Ära nach den Jahren Abrahams, in sein Werk hinüber genommen, allerdings stark vereinfacht. Statt jedes einzelne Lemma genau den betreffenden Jahren beizusetzen, faßt er gewöhnlich eine Reihe von Textabschnitten unter einem bestimmten Jahre Abrahams zusammen, so daß der erste seine genaue Datierung empfängt, für die folgenden aber nur eine approximative Ansetzung gegeben wird, ein gewiß bedenkliches und mangelhaftes Verfahren. Die *Fila regnorum* finden sich auf je eines reduziert, der Reihe nach das der assyrischen, ägyptischen, israelitischen Könige, der Babylonier, Perser, Ptolemäer und schließlich der römischen Kaiser<sup>4</sup>.

Entschädigen würde der mitunter ziemlich reichhaltige Auszug aus dem *Spatium Historicum*, wenn — und damit ist ein weiterer Unterschied gegenüber der *Ep. syr.* gegeben — er nicht einen so starken und bestimmenden Einschlag aus einer ganzen Reihe anderer Quellen erlitten hätte. Als

<sup>1</sup> Über Dionysius vgl. B. O. II, 344 sq. *Barhebr. Chron. eccl. edd. Abbe-loos et Lamy* I, 343. 347. 385. Mich. 754 f. Ein Kapitel der echten Chronik bei Ass. B. O. II, 72—77.

<sup>2</sup> Nöldeke WZKM X, 1, 160—170. F. Nau, *Bull. Crit.* Nr. 17 vom 15. Juni 1896 p. 321—327 und *Journ. Asiat.* 9. ser. tom. 8 p. 346 ff.

<sup>3</sup> *Journ. Asiat.* a. a. O. S. 527.

<sup>4</sup> Vgl. H. Gelzer, *Africanus* II, 399.

solche sind zu nennen: die eusebianische Kirchengeschichte für die christliche Epoche, die Chronographie des Julius Africanus, des Vorgängers des Eusebius, eine mit Ch. P. gemeinsame Vorlage für die biblischen Ereignisse, eine edessenische Chronik, Josephus, eine Geschichte der Weisen aus dem Morgenlande<sup>1</sup>, sowie endlich die syrischen Erzählungsbücher „Schatzhöhle“, Alexanderroman und Legende von den Siebenschläfern. Umstritten ist der Einfluß des Panodorus bzw. Anianus in seiner Tragweite<sup>2</sup>.

Von Bedeutung für das Verhältnis des Psdion. zur syrischen Eusebiuschronik ist seine Stellung gegenüber der Kirchengeschichte, wie sie uns syrisch vorliegt<sup>3</sup>. Ein Vergleich zeigt entweder wörtliche bzw. nahezu wörtliche Entlehnung<sup>4</sup> oder auszügliche Wiedergabe auf<sup>5</sup>. Mitunter fängt der Kompilator mit einer Chroniknotiz an, um daran ein Exzerpt aus der „Kirchengeschichte“, vielleicht mit Einschaltung eines vermittelnden Zwischensatzes anzuschließen<sup>6</sup>. Ein Rückschluß auf den Grad der Abhängigkeit des Autors von seinem Chroniktext würde zwar durch eine beträchtliche Anzahl vollständiger und gut entsprechender Korrelate zu den außersyrischen Texten bestätigt<sup>7</sup>, ist aber doch, wie gleich gezeigt werden soll, nur mit Vorbehalt richtig<sup>8</sup>. Zuweilen ist Psdion. der einzige Syrer, der eine Chroniknotiz des Eusebius belegt,

<sup>1</sup> Vgl. Ep. syr. 107 20—110 11.

<sup>2</sup> Über die Quellen vgl. S.-G. p. VI und VII. Dazu A. v. Gutschmid, *Kl. Schr.* I, 525—529. Chabot, *Quatr. part., Trad. franc.* p. XXX. Duval p. 194 f. H. Gelzer, *Africanus* II, 400.

<sup>3</sup> edd. W. Wright-Lean, Cambridge 1898. Vgl. *Literar. Zentralbl.* 1886. Sp. 589.

<sup>4</sup> z. B. Psdion. 132 1 sq. cf. Wright-Lean p. 119 über die Zerstörung Jerusalems.

<sup>5</sup> z. B. Psdion. 116 12 sq. cf. Wright-Lean p. 44 über die Hohenpriester zur Zeit Christi.

<sup>6</sup> z. B. Psdion. 185. cf. Wright-Lean p. 324.

<sup>7</sup> z. B. Psdion. 64 11 sq. cf. Arm. a. 1850; Hier. a. 1848 „Zerstörung Jerusalems durch Antiochus“; Psdion. 158 8 sq. cf. a. 2188 bzw. 2189 „Legio fulminatrix“. cf. Ch. P. 486, 19.

<sup>8</sup> Im 2. Teil konstatiert Nau auf Grund der Hdschr. sklavische Abhängigkeit von Sokrates und nennt den Kompilator daher einen „Conscienceux copiste“. *Journ. Asiat.* 9. ser. tom. 8 p. 347, 354 f.

z. B. die Unterwerfung Calabriens etc. a. 1993 bzw. 1992<sup>1</sup>, der Vindelicier<sup>2</sup>, ein Erdbeben auf Zypern um das Jahr 2000<sup>3</sup>, ein solches a. 2012<sup>4</sup>, die Niederzwingung des Germanenaufstandes durch Marcus Lollius<sup>5</sup>, die Unterwerfung der Pannonier und Germanen durch Tiberius<sup>6</sup>, selbst die Jahressumme von Abraham bis Christus<sup>7</sup>. Zuweilen findet sich wie bei der Zerstörung Antiochiens<sup>8</sup> und der Unterwerfung von Cyzicus a. 1995<sup>9</sup> nur bei Chron. Mar. ein Pendant.

Besondere Charakteristika — und damit kommen wir auf die eben berührte Frage zurück — des Psdion. sind neben Kürzung Veränderung im Ausdruck und eine gewisse Tendenz zur Ausschmückung. Kleinere Kürzungen in Satzteilen und einzelnen Worten, wie sie als Eigentümlichkeit der Syrer überhaupt und in hohem Grade der Ep. syr. hervortreten, sind unserm Kompilator durchaus nicht fremd. Unter den oben angezogenen Stellen wird bei Erwähnung der von Lollius besiegten Germanen das Attribut „aufrührerisch“ fortgelassen<sup>5</sup>; ebenso fällt das Apellativ „Insel“ oder „Stadt“ vor Co weg<sup>4</sup>. In dem Bericht über die Zerstörung Samarias durch Demetrius Poliorketes verfallen Beinamen des Königs, sowie Name des Erbauers der Streichung<sup>10</sup>. A. 1989 berichtet Psdion. lakonisch die Gründung der Stadt Nicopolis, ohne der Nachbarschaft von Actium und des damit zusammenhängenden Ereignisses zu gedenken<sup>11</sup>. Desgleichen wird von Numa Pompilius kurz der Bau des Kapitols von seinen Fundamenten

<sup>1</sup> 71 12 sq. cf. Ch. P. 365, 16.

<sup>2</sup> 72 6 sq.

<sup>3</sup> 72 2 sq. cf. Arm. a. 1998; Hier. a. 2000; Sync. 593, 4.

<sup>4</sup> 73 2. cf. Arm. a. 2012, desgl. Hier.

<sup>5</sup> 72 3 sq. cf. Arm. a. 1999; Hier. a. 2000; Sync. 594, 2.

<sup>6</sup> 72 10 sq. cf. Arm. und Hier. a. 2008.

<sup>7</sup> 73 7 sq. cf. Arm. a. 2015; Hier. a. 2016.

<sup>8</sup> 68 3 sq. cf. Chron. Mar. 53 4 sq.; Arm. a. 1944; Hier. a. 1949. Desgl. berichtet Psdion. allein von allen Syrern die Zerstörung Sidons durch Ochus 53 16, nennt allein Athoris bzw. Achoris 28 10, erwähnt allein Alexanders Feldzug gegen die Illyrier 59 4 sq. u. a. m.

<sup>9</sup> 71 13. cf. Chron. Mar. 54 2.

<sup>10</sup> 61 10 sq. cf. Arm. a. 1720; Hier. a. 1721. Letzterer fehlt auch bei Sync.

<sup>11</sup> 71 7 sq. cf. Arm. a. 1989; Hier. a. 1988; Sync. 583, 17.

ab erzählt, der Schaffung des Congiariums geschieht keine Erwähnung<sup>1</sup>. Unter den Städtegründungen des Antipatriden Philippus fehlt Paneas<sup>2</sup>; der Bericht über die Neronische Verfolgung und den Tod der Apostelfürsten ist so kurz wie möglich gehalten<sup>3</sup>.

Eine Erscheinung, die mit diesem Streben nach Kürze zusammenhängt, ist die nicht seltene Zusammenziehung zweier, besonders gleichartiger Lemmata zu einem Textabschnitt, so wenn den Philosophen Anaximenes und Epikur ohne weiteres auch Aristoteles beigelegt wird<sup>4</sup>, oder neben Polemon und seinen Nachfolgern auch Epikur, Zeno und Erasistratus auftreten<sup>5</sup>. In derselben Weise wird die Notiz über die Propheten Gad, Nathan und Asaph gleich an die über den Hohenpriester Abjathar angeschlossen<sup>6</sup>.

Veränderungen rein formeller Art sind in Übersetzungen nichts Ungewöhnliches, bei Psdion. jedoch besonders beliebt. Wo sämtliche anderen Texte das Aktivum bieten, findet sich bei ihm eine passivische Wendung<sup>7</sup>. Während a. 1995 Arm. Hier. und Sync. übereinstimmend überliefern, Augustus habe den Cyzicern die Freiheit genommen, heißt es bei ihm: „die Römer unterwarfen wieder Cyzicus<sup>8</sup>. Ähnlich dürften auch die

<sup>1</sup> 44 8. cf. Ep. syr. 102 12 sq.; Hier. und Arm. a. 1303; Sync. 398, 4. Wie Psdion. auch Mich. 52 l. M.

<sup>2</sup> 118 5 sq. cf. Arm. a. 2039; Hier. a. 2041; Sync. 605, 15.

<sup>3</sup> 129 17. cf. Ep. syr. 116 24 sq.; Mich. 98 M. o.; Arm. a. 2083; Hier. a. 2084; Sync. 644, 2.

<sup>4</sup> 59 14 sq.; cf. Arm. a. 1688, Hier. desgl.; Sync. 522, 8. Vgl. dazu die Bemerkung von A. Baumstark, *Aristoteles* ... S. 3.

<sup>5</sup> 62 14 sq. cf. Arm. a. 1743, 1747, 1758; Hier. a. 1749, 1753, 60; Sync. 525, 3. 1. 520, 16. Vgl. jedoch Chron. Mar. 46 24 sq.

<sup>6</sup> 35 11 sq. cf. Arm. a. 949; Hier. a. 947 u. 948. Ähnlich auch noch z. B. bei den Martyrern Leonidas und Alexander 160 10 sq. cf. Arm. a. 2217 u. 19; Hier. a. 2218 u. 20.

<sup>7</sup> z. B. 61 5 sq. = Arm. und Hier. a. 1712: „Unterwerfung Cyperns“. Ähnlich 67 6 sq. cf. Arm. a. 1923; Hier. a. 1921; Mich. 85 r. o. Aber Sync. 553, 20. Desgl. 182 4 sq. cf. Mich. 117 M.; Hier. a. 2297; Sync. 723, 7 über die Gründung von Neu-Antiochien. Zu solchen Übersetzerfreiheiten vgl. Ryssel II, 3.

<sup>8</sup> 71 13 sq. ⲉⲃⲉⲛ; ähnlich Chron. Mar. 54 2 ⲉⲃⲉⲛ; cf. Arm. u. Hier. a. 1995, Sync. 593, 1.

Abschnitte über die Christenverfolgungen Domitians<sup>1</sup> und Trajans<sup>2</sup> kleine Eingriffe in den Text erlitten haben.

Schließlich sind bei Psdion. nicht selten in offenbar eusebianischen Lemmata ebenso offenkundige Zusätze zu konstatieren. Harmlos ist es, wenn er dem Richter Hesebon auch seinen andern, im hebräischen Text vorliegenden Namen Abizan gibt und die Identität der beiden feststellt<sup>3</sup>, oder wenn er dem Bericht über die Eroberung Samarias durch Demetrius Poliorketes noch die Bemerkung anfügt, er habe das Volk in die Gefangenschaft geführt<sup>4</sup>. Ein gewisses naives Wohlgefallen an volltönenden Namen scheint ihn zu veranlassen, Gajus Julius Cäsar bei Gelegenheit des germanischen Feldzuges mit vollem Namen aufmarschieren zu lassen, wiewohl sonst die Notiz stark gekürzt ist<sup>5</sup>. Überhaupt liebt Psdion. vollen pleonastischen Ausdruck. Ein Verbum des Originals gibt er durch zwei syrische wieder<sup>6</sup>, ebenso ein griechisches Substantiv durch zwei syrische<sup>7</sup>. Mit besonderer Vorliebe unterstreicht er die Heftigkeit von Erdbeben durch Beifügung passender Attribute<sup>8</sup>, und ähnlich erhalten Christenverfolgungen ein hervorhebendes Beiwort<sup>9</sup>. Verehrungswürdige Personen werden gern durch irgendein Epitheton ornans ausgezeichnet, so der Evangelist Markus durch ein hinzugefügtes „heilig“<sup>10</sup>, der christenfreundliche Kaiser Philippus

<sup>1</sup> 147 19 148 14 sq. cf. Ep. syr. 119 21 sq. Arm. u. Hier. a. 2110; Ch. P. 467, 19.

<sup>2</sup> 152 10 sq. cf. Ep. syr. 121 2 sq. Arm. u. Hier. a. 2113; Ch. P. 471. 13 u. 472, 1.

<sup>3</sup> 33 17 sq. cf. Arm. u. Hier. a. 825; Ch. P. 151, 13.

<sup>4</sup> 61 10 sq. cf. Arm. a. 1720; Hier. a. 1721; Sync. 519, 19.

<sup>5</sup> 68 9 cf. Arm. und Hier. a. 1681; Sync. 570, 3.

<sup>6</sup> 71 12 sq. ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ cf. Arm. a. 1993; Hier. a. 1992; Ch. P. 365, 16.

<sup>7</sup> 66 10 ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ cf. Arm. a. 1882; Hier. desgl.: Bellum servile.

<sup>8</sup> 72 2 sq. ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ cf. Arm. a. 1998; Hier. a. 2000; Sync. 593, 4. Desgl. 52 14 sq. ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ cf. Arm. a. 1591; Hier. a. 1592; Sync. 489, 15. Desgl. 153 8 sq. cf. Ep. syr. 121 26 sq. mit sonst gleichlautendem Text.

<sup>9</sup> 160 10 sq. ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ cf. Arm. a. 2217; Hier. a. 2218; Sync. 669, 21; Mich. 112 M.

<sup>10</sup> ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ 128 13 sq. cf. Ep. syr. 116 2 sq.; Elias 77 20; Mich. 98 r. M. Arm. a. 2077; Hier. a. 2078; Sync. 636, 3.

durch **مردود** „gläubig“<sup>1</sup>. Das Referat über den Fortgang des Origenes nach Palästina wird eingeleitet durch einen Satz, der die von ihm verschuldete Verwirrung in Alexandrien beklagt<sup>2</sup>. In derselben Weise geht der Meldung von der Ermordung Caracallas zwischen Edessa und Haran eine blutrünstige Schilderung des stattgehabten Kampfes voraus<sup>3</sup>. Während die nichtsyrischen Texte a. 2033 bzw. 2034 einfach von einem Erdbeben sprechen, Mich. dasselbe noch ein besonders großes nennt, führt unser Autor in einem langen Satz<sup>4</sup> zunächst die Größe der Katastrophe recht eindringlich vor Augen. Dasselbe gilt mutatis mutandis von seiner lebendigen Schilderung der Verfolgung unter Maximinus und seines frühzeitigen Todes<sup>5</sup>, von der der knappe eusebianische Bericht seltsam absticht. Und doch sagt er mit seinem Schwall von Worten im Grunde nicht mehr als etwa Ep. syr. in dem schmucklosen Sätzchen. Ganz deutlich tritt hier bei ihm eine gewisse Manie, ein Streben nach eindringlicher und lebendiger Darstellung zutage, ebenso greifbar deutlich in dem Abschnitt über das Weinstockverbot des Domitian, wo alle Syrer fast wörtlich zusammengehen, nur Psdion. weitschweifig divergiert<sup>6</sup>.

Ein nicht unedles Motiv ist nach dieser Richtung bei ihm wirksam. Er selbst spricht es im vierten Teile seiner Kompilation aus, daß es ihm nicht so sehr auf chronologisch exakte Fixierung der Ereignisse ankam, als vielmehr auf sittlich-erzieherische Wirkung bei seinen Lesern<sup>7</sup>. Wir haben es mit einer zu erbaulichen Zwecken geschriebenen Chronik zu tun,

<sup>1</sup> 166 16 sq. cf. Arm. a. 2268; Hier. a. 2267; Cedr. 452, 2.

<sup>2</sup> 164 16 sq. cf. Elias 92 1 sq.; Arm. a. 2253; Hier. a. 2249; Sync. 681, 1.

<sup>3</sup> 163 12 sq. cf. Ep. syr. 124 28; Mich. 112 M. u.; Hier. a. 2233; Sync. 672, 11. In diesem Falle wirkt allerdings wohl auch das Interesse des Lokalhistorikers mit.

<sup>4</sup> 117 13 sq. cf. Mich. 89 1 M.; Sync. 603, 16.

<sup>5</sup> 165 2 sq. cf. Ep. syr. 125 14 sq.; Arm. a. 2254 u. 55; Hier. a. 2253 u. 54; Sync. 680, 4 u. 7.

<sup>6</sup> 148 13 sq. cf. Ep. syr. 119 16 sq.; Elias 80 21 sq.; Mich. 103 M.

<sup>7</sup> ed. Chabot p. 31 sq. Vgl. F. Nau im Bull. Crit. 1896 p. 321 und Journ. Asiat. 9. ser. tom. 8 p. 352. Th. Nöldeke WZKM X, S. 164.



und der Pferdefuß der moralisierenden Tendenz zeigt sich auf Schritt und Tritt. So schließt sich an die Erwähnung der ersten silbernen Münzen zu Rom eine Betrachtung über die verderblichen Folgen dieses epochemachenden Ereignisses<sup>1</sup>. Commodus' schneller, unvermuteter Tod wird als Strafe des Himmels gefaßt<sup>2</sup>, und ebenso gilt der jüdische Aufstand unter Nero als Beginn<sup>3</sup>, das Erdbeben a. 2121 in Asien und Hellas als Äußerung des göttlichen Zornes<sup>4</sup>.

Leider kann man dem Kompilator historischen Sinn und Verständnis für geschichtliche Tatsachen nicht nachrühmen<sup>5</sup>; die syrischen Märchen von dem langlebigen Hiram von Tyrus, dem Zeitgenossen Salomons, den erst Nebukadnezar tötet<sup>6</sup>, sowie die bei den Jakobiten beliebte Identifizierung von Kaiphas mit Flavius Josephus finden in ihm einen nur allzubereiten Nachtreter<sup>7</sup>; auch sein Auszug aus der Chronik ist nicht allzu geschickt. Überhaupt muß er ein Mann von nur mäßiger Bildung gewesen sein, und so gibt es der Mißverständnisse auch in der eusebischen Epitome genug. Das Verhältnis von Arses und Ochus in der Genealogie der Perserkönige wird auf den Kopf gestellt<sup>8</sup>; vorher schon scheint die Identität von Artaxerxes und Ochus dem Verfasser nicht ganz klar<sup>9</sup>. A. 477 bezw. 495 berichtet er mit völliger Kontamination dreier verschiedener Lemmata von einer Überschwemmung in Thessalien in den Tagen des Phaeton und ruft Plato zum Zeugen auf für Verheerungen in Äthiopien<sup>10</sup>. Nach Psdion. wurde Athen von Duaros ωωωωω gebaut; zur Erklärung vergleiche die Syncellusstelle; Κέκροφ Ἀθήνας τὰς καὶ Διῶδας . . . . ἔκτισεν<sup>11</sup>; Troja wurde von Alexander ein-

<sup>1</sup> 62 11 sq.<sup>2</sup> 160 5 sq.<sup>3</sup> 129 18 sq.<sup>4</sup> 152 5 sq.

<sup>5</sup> Vgl. die Urteile von F. Nau im Journ. Asiat. p. 347. A. Baumstark, *Aristoteles* . . . S. 3. I. N. P. Land, *Joannes* . . . S. 39. C. Brockelmann, *Syr. Lit.* S. 52.

<sup>6</sup> 48 15 sq. aus der *Spelunca Thesauri* (ed. Bezold) p. 180 Text.

<sup>7</sup> 116 14 138 8. Vgl. die Polemik des Bar Salibi dagegen B. O. II, 165.

<sup>8</sup> 53 14 sq. cf. Ep. syr. 86 24 sq.; Arm. und Hier. a. 1677.

<sup>9</sup> 53 12 sq. cf. Arm. u. Hier. a. 1651; Sync. 486, 8.

<sup>10</sup> 28 12 sq. cf. Arm. a. 477. — Mich. 23 richtig. Hier. a. 495 zieht in Aethiopia fälschlich zum Folgenden.

<sup>11</sup> 28 11 cf. Sync. 296, 8; Hier. a. 490. Auch bei Arm. a. 481 liegt ein Mißverständnis vor. Vgl. übrigens die Anm. bei Tullberg.

genommen, ebenso ein Mißverständnis des griechischen Wortlautes<sup>1</sup>, als solches würde es dann allerdings wie auch das vorhererwähnte nicht dem Psdion. auf das Konto zu setzen sein, sondern bereits seiner Vorlage zur Last fallen. Jonadab wird als Priester bezeichnet, offenbar eine Verwechslung mit dem Hohenpriester Jojada, der jedoch später richtig erwähnt wird<sup>2</sup>. Amos, der Prophet, gilt trotz verschiedener Schreibung als identisch mit Amos, dem Vater des Jesaia<sup>3</sup>. Pindar tritt bei unserm Autor als Philosoph auf neben Diogenes und seiner Schule, wohl eine Folge der oben gekennzeichneten Zusammenfassung verschiedener Lemmata<sup>4</sup>. Daß Herodes nach Psdion. den Hyrcan tötet, nachdem er aus dem Partherkriege zurückgekehrt ist, beruht auf mißverständlicher Auffassung des Originaltextes, der von der Rückkehr des Hyrcan aus der parthischen Gefangenschaft spricht. So richtig Ep. syr., der Psdion. im übrigen sehr nahe steht<sup>5</sup>. Auf einen Schreibfehler kann die falsche Abteilung a. 2034 zurückgehen, wo unter den dreizehn zerstörten Städten zwei ܠܡܥܢܐ ܕܥܝܪܐ aufgeführt werden, die bei Arm. und Hier. Aegae and Hierocaesarea entsprechen<sup>6</sup>.

A. 2098 begegnet ein Mißverständnis bei Psdion., das nur auf Grund syrischer Vorlage erklärlich ist und die Benutzung eines griechischen Originals ausschließt. Es handelt sich um das Eunuchverbot des Domitian. Psdion. faßte nun das doppeldeutige Wort ܡܕܥܬܐ seiner syrischen Vorlage, das dort für Eunuch nach Ausweis der Ep. syr. gebraucht war, in dem an sich gleichfalls möglichen Sinn von „Gläubiger“ und paraphrasiert es demgemäß mit ܡܕܥܬܐ, fühlt sich auch noch

<sup>1</sup> 34 4 cf. Arm. a. 829; Hier. a. 835; Sync. 136, 13: Θουωρίς δ παρ' Ὀμήρῳ καλούμενος Πόλυβος, Ἀλκάνδρας ἀνὴρ, ἐφ' οὗ τὸ Ἰλιον ἔαλε.

<sup>2</sup> 38 15 cf. 39 9 sq.

<sup>3</sup> 51 4 sq. cf. S.-G. p. 29 Anm. 6.

<sup>4</sup> 72 12 sq. cf. Ep. syr. 107 10 sq.; Mich. 87 l. u.; Arm. a. 2008; Hier. a. 2009; Sync. 594, 6.

<sup>5</sup> 117 13 sq. cf. Arm. a. 2033; Hier. a. 2034; Sync. 603, 16; Mich. 89 l. M. richtig.

bemüßigt, den etwas seltsam klingenden Satz zu erläutern<sup>1</sup>. A. 2100 wird Abilius als römischer, statt, wie richtig u. a. Ep. syr., alexandrinischer Bischof geführt<sup>2</sup>. Schließlich wäre noch zu erwähnen, daß Psdion. mit einem Bericht über eine Christenverfolgung unter Commodus ganz allein steht. Wohl wissen andere Textzeugen von einer Hinrichtung vieler Vornehmer. Es scheint nicht ausgeschlossen, daß dieser Textabschnitt den Anlaß zu jenem Mißverständnis abgegeben hat<sup>3</sup>.

Noch mag der auffälligen Erscheinung gedacht werden, daß bei Psdion. einige Male Bischöfe zweimal notiert werden, nämlich die römischen Bischöfe Eutychius und Gaius<sup>4</sup> — das erste Mal heißt er bei Psdion. Gajanus —, der antiochenische Bischof Cyrillus<sup>5</sup> sowie der alexandrinische Patriarch Theonas<sup>6</sup>, alle vier unter den Jahren 2273 und 2298. Es scheint hier ein Kopistenfehler(?) vorzuliegen, der irgendwie mit dem fünfzehnjährigen Pontifikat des Gaius und Cyrillus<sup>7</sup> bzw. der Zahl 15 des Theonas zusammenhängt<sup>8</sup>. Doch erscheint auch der alexandrinische Patriarch Eumenes doppelt<sup>9</sup>.

Bezüglich der sprachlichen und orthographischen Form, in der uns das Werk des Psdion. entgegentritt, genüge es, auf die eingehenden Ausführungen von Chabot hinzuweisen<sup>11</sup>. Was er besonders an orthographischer Verwilderung und Regellosigkeit im vierten Teil konstatiert hat, gilt ebenso für die Eusebiusepitome. Allerdings wird man mit Nöldeke<sup>12</sup> dieses Manko größtenteils, wenn nicht vollständig, dem Abschreiber auf das Konto setzen müssen, falls man nicht annehmen will, daß schon die syrische Eusebiusvorlage in dieser Weise verunstaltet war. Und das dürfte kaum angehen.

<sup>1</sup> 148 2 sq. cf. Ep. syr. 118 29; Mich. 103 r. o.; Arm. und Hier. a. 2098; Sync. 649, 20.

<sup>2</sup> 148 3 sq. cf. Ep. syr. 119 2 sq.; Arm. a. 2099; Hier. a. 2100; Sync. 651, 20.

<sup>3</sup> 160 3 sq. cf. Arm. u. Hier. a. 2207 (2206 H.); Mich. 111 r. u.; Sync. 668, 10.

<sup>4</sup> 181 1 sq., 183 7 sq.

<sup>5</sup> 180/81, 183 6 sq.

<sup>6</sup> 181 2 sq., 183 9.

<sup>7</sup> cf. Sync. 722, 6.

<sup>8</sup> Arm. a. 2302; Hier. a. 2299.

<sup>9</sup> 155 8 sq., 14 sq.

<sup>11</sup> *Quatr. partie, Texte syr.* p. V sq.

<sup>12</sup> WZKM X, 1, 167 f.

## 4. DIE WELTCHRONIK DES MICHAEL SYRUS

Die nächste umfangreichere Benutzung des Eusebiuskanons treffen wir in der monumentalen Weltchronik des Michael, genannt der Syrer oder der Große, jakobitischer Patriarch in Antiochien, gest. 1199, an<sup>1</sup>. Sein Werk, eine grandiose Kompilation, umfaßt in 21 Büchern, in denen die Ereignisse auf drei Kolonnen, eine profangeschichtliche in der Mitte, eine kirchengeschichtliche und eine Varia meist unbedeutenderer Art in synchronistischer Form enthaltende zu beiden Seiten, verteilt sind, die Jahrtausende von Erschaffung der Welt bis etwa 1196 und ist neben der Fülle des dargebotenen Materials besonders dadurch von großem Wert, daß es nicht nur zahlreiche Zitate und Exzerpte aus verloren gegangenen Schriften, sondern auch sonst unbekannte Namen von syrischen Chronisten in großer Zahl überliefert<sup>2</sup>. Für die Rekonstruktion des nicht lückenlos erhaltenen Textes sind wir öfters auf Barhebräus angewiesen, der seinen Vorgänger und Landsmann größtenteils wörtlich ausschreibt<sup>3</sup>. Daß Mich. für den ersten Teil seines Werkes bis Constantin, d. h. in den ersten sechs Büchern sich der Leitung des Eusebius anvertraut,

<sup>1</sup> Über Mich. u. sein Werk vgl. Ass. B. O. II, 312 sq., 154—156, 283. *Barhebr. Chron. eccl.* edd. Abbeloos et Lamy I, 589. Über das Verhältnis des Mich. zu den byzantinischen Chronographen vgl. H. Gelzer, *Africanus* 2. T. 2. Abt. Nachträge S. 440 ff. Vgl. auch W. Wright, *Short hist.* 250—252. F. Nau im *Journ. Asiat.* 9. ser. tom. 8 p. 523—27 u. *Revue de l'Orient Chrét.* V (1900) p. 328 f. J. B. Chabot, *Compt. rend.* p. 476—484. Parisot, *Revue de l'Orient Chrét.* V (1900) p. 322 ff. 660 ff. Duval p. 190 u. 196 ff. C. Brockelmann, *Syr. Lit.* S. 58 f. Baumstark, *Christl. Litt.* I, S. 50 f. 97. *Litgesch.* 298 ff. — Bis 1899 lag das Werk nur in der 1870/71 zu Jerusalem gedruckten armenischen Version vor. Auszüge daraus französisch im *Journ. Asiat.* 4. ser. tom. 12. p. 281 bis 370 und tom. 13 p. 315—376 von Ed. Dulaurier. Eine französische Übersetzung der gesamten armenischen Version lieferte J. Langlois, *Chronique de Michel le Grand, patriarche des Jacobites*, Venedig 1868. Über sie vgl. F. Haase, *D. armen. Rezension, Oriens Christianus*. Nunmehr liegt das syrische Original in der Edition von J. B. Chabot, Paris 1899—1910 in 4 Bdd. vor, auf Grund einer in der Bibliothek der jakobitischen Kirche zu Edessa gefundenen Hdschr. Eine arabische Version birgt sich in Brit. Mus. Orient. 4402.

<sup>2</sup> Zusammenstellung bei Duval p. 197 f. und Parisot a. a. O. p. 323.

<sup>3</sup> Vgl. H. Gelzer, *Africanus* II, 402 f. Th. Nöldeke, *Orient. Skizzen* S. 254 f. Duval p. 198. Baumstark, *Christ. Litt.* I, S. 97 f. *Litgesch.* S. 318.

ist unverkennbar<sup>1</sup> und wird durch die häufige Berufung auf bzw. Polemik gegen Eusebius von ihm selbst bestätigt<sup>2</sup>. Daneben werden jedoch ebenso oft andere griechische Chronographen als Zeugen aufgerufen, wie Africanus, Annianus besonders und Andronicus<sup>3</sup>. Daß diese Chronikwerke schon von den Syrern vielfach mit dem des Eusebius verwechselt wurden, dafür gibt uns den dokumentarischen Beweis eine Stelle bei Elias von Nisibis<sup>4</sup>. Daher ist dem Texte des Mich. gegenüber, als dessen charakteristische Quelle gerade Annianus bzw. der von Annianus redigierte Eusebius gilt<sup>5</sup>, Vorsicht geboten, und eine reinliche Scheidung der einzelnen Quellenstücke ist bei dem Stande unserer Kenntnis von Andronicus und Annianus geradezu unmöglich. Immerhin bietet auch Mich. gute Korrelate zu der authentischen Eusebiusüberlieferung in großer Zahl, und für eine unübersehbare Menge echt eusebianischer Lemmata bildet er die einzige uns erhaltene syrische Fundstelle. Diese blieben im folgenden, weil für eine vergleichende Untersuchung nicht in Betracht kommend, unberücksichtigt.

Seinen Quellen steht der Kompilator durchaus abhängig, aber doch relativ selbständiger gegenüber als z. B. Psdion, wie das seine Benutzung der eusebischen Kirchengeschichte, verglichen mit der von Psdion. geübten, zeigen kann<sup>6</sup>. Auch

<sup>1</sup> Vgl. F. C. Burkitt, *Urchristentum* S. 18.

<sup>2</sup> z. B. p. 33, 38 r. p. 42 aus Jakob v. Edessa. p. 127 sq. (gegen Eusebius).

<sup>3</sup> Vgl. die Vorrede des Mich. bei Chabot I, 2 und im Journ. Asiat. 4. ser. tom. 12 p. 288. Vgl. auch die Liste der Chronographen in einem Briefe des Jacob von Edessa an Johannes Stylites Mus. Brit. Add. 12 172 fol. 92 a (Wright p. 598), cf. *Revue de l'Orient Chrét.* V (1900) p. 584. Über die Verbreitung des Eusebius, Annianus, Andronicus vgl. A. Baumstark, Aristoteles... S. 2 f. Über Annianus H. Gelzer, Africanus II, 403ff. A. Bauer und J. Strzygowski, S. 91 und 97.

<sup>4</sup> pars post. 99 15: Syr. *اوسابيوس*, Arab. *اوسابيوس*.

<sup>5</sup> H. Gelzer, *Africanus* II. Nachträge S. 440 u. 445; A. Baumstark, *Aristoteles* ... S. 2; A. Bauer und J. Strzygowski S. 97.

<sup>6</sup> z. B. Mich. 90 l. o. 91 r. M. cf. hist. eccl. I, 10, 2 (Wright-Lean p. 44) über die Hohenpriester zur Zeit Christi oder Mich. 98 r. u. cf. hist. eccl. III, 18, 1 (W.-L. p. 141) über die Verbannung des Apostels Johannes nach Patmos. — Andererseits ist für den langen Bericht über den Tod des Herodes die Benutzung von hist. eccl. I, 8, 6 ff. (W.-L. p. 39 u. 40) sowohl bei Psdion, 114 13 sq. als bei Mich. 88 r. f. und Chron. Mar. 56 4 sq. eine durchaus parallele. Vgl. dazu Parisot a. a. O. p. 324.

ist ihm mehr als seinem Vorgänger gesundes Urteil in der Bewertung geschichtlicher Überlieferungen zuzuerkennen, man vergleiche seine Ablehnung jener oben erwähnten Gleichsetzung von Kaiphas mit Flavius Josephus. Gleichwohl treibt selbstverständlich auch bei ihm syrische „Lust am Fabulieren“ und orientalischer Aberglaube die üppigsten Blüten, und Mißverständnisse des ihm vorliegenden Eusebiustextes sind auch ihm zur Genüge unterlaufen. Dafür einige Proben:

Aus den beiden selbständigen eusebianischen Notizen über die Gründung der Städte Melos, Paphos, Thasos und Kallista a. 1590 und die Gründung von Bithynia, vorher Mariandyna, a. 1593 wird mit regelrechter Kontamination bei Mich. ein Bericht über die Erbauung der Städte Melos und Paphos in Bithynien sowie Marunda, Kallista und Thasos<sup>1</sup>. Seleucus wird nach Arm. und Hier. von Antiochus lebendig verbrannt, nach Mich. lebendig gefangen genommen<sup>2</sup>. Wenn hier nicht ein Kopistenversehen vorliegt, hat Mich. offenbar **ܠܠܡܝܢ** zu **ܠܠܡܝܢ** verlesen, und es wäre damit auch für ihn syrische Vorlage bewiesen.

A. 2047 in der Hauptperikope über das Leiden Christi und die heidnischen Zeugnisse für die Wunder beim Tode Jesu werden von Eusebius die Berichte nicht genannter griechischer Schriftsteller von dem Zeugnis des Phlegon in seinem Olympiadenwerk scharf geschieden. Mich. führt beide Zitate auf Phlegon als Gewährsmann zurück<sup>3</sup>. Wenn er ferner den Tempelschatz der Juden von diesen **ܩܘܪܒܐܢ**, d. h. „der priesterliche“ statt **ܩܘܪܒܐܢܐܢ** Quorban bzw. Quorbanan genannt sein läßt, so kann das sicher nicht als Schreiberfehler gelten<sup>4</sup>. Der Koloß von Rhodos wird nach Mich. von Vespasian in Alexandrien errichtet; offensichtlich ist die unmittelbar folgende Notiz über den Aufruhr zu Alexandrien dazu die Ver-

<sup>1</sup> Mich. 26 u. cf. Psdion. 31 10; Hier. a. 1590 u. 93; Sync. 299, 5 u. 6.

<sup>2</sup> 85 r. o. cf. Arm. a. 1923; Hier. a. 1921.

<sup>3</sup> 85 r. o. cf. Arm. a. 1923; Hier. a. 1921.

<sup>4</sup> 90 r. u. ff. cf. Arm. u. Hier. a. 2047; Psdion. 120 5 sq. u. Ep. syr. 110 27 sq. Sync. 614, 7.

<sup>5</sup> 90 M. o. cf. Ep. syr. 112 3 sq. Arm. u. Hier. a. 2049; Sync. 621, 9.

anlassung<sup>1</sup>. Daß Mich. den Kaiser Marc Aurel und seine Mitregenten nicht richtig unterscheidet, ist ihm bei der allgemeinen Konfusion unserer Texte nicht schwer anzurechnen<sup>2</sup>. Wenn Papias bei ihm als gallischer Märtyrer erscheint, so liegt auch da wieder eine Kontamination vor mit den im Zusammenhang mit Polykarp (und Papias bei den Syrern) genannten gallischen Blutzügen<sup>3</sup>. An Stelle von Gallienus wird nach Mich. Valerianus in Mailand getötet<sup>4</sup>; Hercules Maximianus und Galerius Maximianus werden nicht immer auseinander gehalten<sup>5</sup>. Daß jedoch alle aufgezählten Mißverständnisse bzw. Kontaminationen dem Mich. selbst zur Last fallen und nicht auch schon in seiner Quelle gestanden haben, soll damit nicht behauptet werden.

Ähnlich wie bei den anderen syrischen Epitomatoren läßt sich auch bei Mich. gelegentlich eine Kürzung gegenüber dem Original konstatieren, z. B. a. 2314 bzw. 12 über den Aufstand in Ägypten<sup>6</sup>. Unendlich häufiger jedoch hat Mich., dem ja ein gewaltiges Quellenmaterial zur Verfügung stand, den nüchternen und trockenen Chroniktext durch kürzere und längere Einschübe der allerverschiedensten Art bereichert und verändert, vielleicht bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Gerade dieser buntscheckige Kompilationscharakter macht eine sichere Feststellung eusebischen Gutes oft so schwer, wenn nicht unmöglich.

Einer schriftstellerischen Eigenart des Historikers Mich. wäre hier noch zu gedenken, die mit der skizzierten Komposition des Werkes eng zusammenhängt. Nicht selten finden sich bei ihm Doppelberichte über ein und dieselbe Sache, oft in Ausdruck und Anlage divergierend, zuweilen auch

<sup>1</sup> 102 l. u. cf. Arm. a. 2090 u. 91; Hier. a. 2089 u. 91; cf. Ep. syr. 118 12 sq. Sync. 647, 6 u. 7.

<sup>2</sup> 109 M. u. cf. Arm. u. Hier. a. 2176; Sync. 664, 9.

<sup>3</sup> 109 l. u. cf. Chabot I, 182 Anm. 16. Richtig Ep. syr. 123 28 sq. 157 12 sq. cf. Arm. u. Hier. a. 2183. Vgl. Parisot a. a. O. p. 661.

<sup>4</sup> 116 M. cf. Chabot I, 193 Anm. 8. Ep. syr. 126 19 sq. Arm. a. 2286; Hier. a. 2285.

<sup>5</sup> 119 M. Vgl. noch A. Baumstark, *Ζητήματα βαρβαρικά* S. 153.

<sup>6</sup> Mich. 119 M. wie Chron. Mar. 61 5 sq. Dagegen Ep. syr. 127 26 sq. Psdion. 184 4 sq.

sachliche Differenzen aufweisend, wohl immer auf verschiedene Kolumnen verteilt<sup>1</sup>. So wird z. B. die Aussöhnung und Verschwägerung zwischen Antiochus und Ptolemäus a. 1826 zweimal, inhaltlich übereinstimmend, aber formell durchaus verschieden erzählt<sup>2</sup>. Eine Zuweisung eines dieser Berichte an die eusebische Chronik wäre in diesem Falle wohl möglich, ist aber vielfach höchst unsicher, wenn nicht undurchführbar. Daß zuweilen auch das so reichhaltige Werk des Mich. im Vergleich mit den übrigen syrischen Textzeugen im Einzelfalle Lücken aufweist, ist indirekt schon aus den vorhergehenden Charakteristiken zu ersehen, so fehlt z. B. eine Bemerkung des Mich. über die Volkszählung unter Claudius a. 2060 bezw. 64<sup>3</sup>.

Über die durchgehends zu beobachtende Vorliebe des Mich. für volle, d. h. vokalisch-pleonastische Schreibung der Eigennamen ist später bei der Vergleichung der einzelnen Syrer ein Wort zu sagen.

Die außergewöhnlich zahlreichen Schreibfehler und Verstümmelungen in Namen und Fremdwörtern fallen dem Schreiber bezw. dem Zustande der Handschrift zur Last.

##### 5. DIE CHRONOGRAPHIE DES ELIAS VON NISIBIS UND DIE BEIDEN ANONYMEN CHRONIKA.

a) Mit Ep. syr., Psdion. und Mich. hat die Reihe der eigentlichen Epitomatoren der syrischen Eusebiuschronik, so weit erhalten und bekannt, ihr Ende erreicht. Von geringerer Bedeutung sind die Exzerpte in verschiedenen anderen syrischen Chroniken. Unter diesen beansprucht an Umfang, Ansehen wie auch literarischem Wert fraglos das Geschichtswerk des Elias bar Schinaja, von uns meist Elias von Nisibis

<sup>1</sup> Die eusebianischen Chronikstücke finden sich größtenteils in der Hauptkolumne und der die Varia enthaltenden Seitenspalte, vereinzelt auch in der kirchengeschichtl. Rubrik.

<sup>2</sup> 80 M. 81 l. u. cf. Psdion. 64 2 sq.; Arm. a. 1826; Hier. a. 1827; Ch. P. 334, 18. Ähnlich 82 M. o. und 83 r. u. über Tryphon, 111 r. u. sowie 109 r. o. über die Seuche a. 2184.

<sup>3</sup> cf. Ep. syr. 114 15 sq. Elias 76 4 sq. Arm. a. 2060; Hier. a. 2064.



genannt, den ersten Rang<sup>1</sup>. Um das J. 1019 abgefaßt und im Cod. Add. 7197 des Brit. Mus. erhalten<sup>2</sup>, bietet es in zwei nebeneinander stehenden Kolumnen syrisch-arabischen Paralleltext und zerfällt in zwei Teile, von denen der erste, wohl in Nachahmung und mit Benutzung der eusebianischen Chronographie, Kataloge der Patriarchen und israelitischen Könige, der römischen und alexandrinischen Bischöfe bis zum Chalcedonense, verschiedener Dynastien, endlich der nestorianischen Katholikoi sowie einen chronologischen Kanon bis auf die Zeit des Verfassers enthält, während der zweite eingehend und mit Benutzung vieler Autoren über die Zeitrechnung und Fest-Berechnung handelt. In den dem Kanon vorhergehenden Listen wird Eusebius oft auf einer Seite mehrmals, fast regelmäßig in Gemeinschaft mit und häufig im Gegensatz zu Annianus und Andronicus genannt<sup>3</sup>. Für die Textfeststellung der eusebischen Lemmata ist natürlich hier kein Gewinn zu erwarten. Anders liegt die Sache in dem fast ein Jahrtausend umspannenden, vielfach nur fragmentarisch erhaltenen Kanon. Hier stoßen wir neben Zitaten aus verschiedenen Königslisten, z. B. der edessenischen und der des Alexandriners Theon, aus Andronicus, Megistes usw. auf zahlreiche Notizen mit der Etikette „Kanon der Jahre des Eusebius“ ܡܢ ܕܝܢ ܕܝܠܕܬܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܠܕܬܐ ܕܝܠܕܬܐ<sup>4</sup>. Ganz gegen die Gewohnheit orientalischer Chronisten scheint nämlich Elias in der Angabe

<sup>1</sup> Der Teil des Kanons nach der Hedschra herausgegeben von F. Baethgen, *Fragmente syrischer und arabischer Historiker* 1884. Der vorausgehende Teil auszüglich von T. I. Lamy, *Elie de Nisibe* 1888. Das Gesamtwerk liegt jetzt vor in der Edition von E. W. Brooks (*pars prior*) und J. B. Chabot (*pars post.*) 1910. Französische Übersetzung von J. Delaporte, *La chronographie d'Elie bar Sinaya* 1910. Vgl. außerdem *Lit. Zentralblatt* 1884 S. 980. Wright, *Short hist.* p. 235–239. Duval, p. 201f. C. Brockelmann, *Syr. Lit.* S. 56. Baumstark, *Christl. Litt.* I, S. 50. 97. *Litgesch.* S. 287. Über das Leben des Elias siehe *pars prior* p. 228 u. 229.

<sup>2</sup> Beschreibung bei Rosen und Forshall, *Catalogus Cod. Mss. Or. pt. I* p. 86–90. Wright, *Catal.* p. 1206 u. 1207. Exzerpte aus dem Kanon in Cod. Sachau 108 fol. 144 vgl. E. Sachau, Verzeichnis d. syr. Hdscr. S. 359 u. 360. Über die Schreiber vgl. Wright p. 1206 u. 7, Brooks in der Praef. zum syr. Text p. 1–5.

<sup>3</sup> Über die Quellen des Elias vgl. die Praefatio von Brooks zur lat. Versio p. I–IV.

<sup>4</sup> Von p. 73 12–96 s.



Satz über deren heterodoxe Lehrmeinungen anschließt, so haben wir das oben als gemein-syrische Eigenheit festgestellt: die ausdrückliche Berufung auf den Eusebius-Kanon ist hier nicht zu urgieren<sup>1</sup>.

Zu erwägen bliebe allerdings, ob nicht die Quellenangaben bei Elias sich nur auf die chronologische Ansetzung beziehen sollen, bei der er eklektisch bald diesem bald jenem folgt, während der Wortlaut der Notiz Eigentum des Autors ohne spezielle Abhängigkeit im einzelnen Falle darstellt. Darauf führt vielleicht die große Ähnlichkeit der Andronicus zugeschriebenen Kanonnotizen, die den eusebianischen Zitaten gleichen wie ein Ei dem andren,<sup>2</sup> eine Ähnlichkeit, die jedoch auch in der Anlage des Werkes des Andronicus selbst ihre Erklärung finden kann.

b) Über die beiden noch zu besprechenden anonymen Chroniken, das sog. Chron. Mar., das nach 664 von einem Maroniten abgefaßt ist,<sup>3</sup> und das bis zum J. 846 führende Chronikwerk, von uns Chron. Mixt. genannt<sup>4</sup>, dessen Entstehung in der Hauptsache um die Wende des 9. Jahrh. erfolgt sein dürfte, können wir uns kurz fassen. Daß auch bei Chron. Mar. in irgendeiner Weise, ob direkt oder indirekt, eusebianisches Gut als Quellenmaterial in Frage kommt, ist sicher; in Chron. Mixt. wird die eusebische Chronik

<sup>1</sup> 94 9 sq.; cf. Arm. a. 2278 u. 83; Hier. a. 2277 u. 83; Psdion. 181 10 sq. 18 sq. Ähnlich bei Novatus und Novatian 93 17 sq. cf. Ep. syr. 126 2 sq.; Arm. a. 2270; Hier. a. 2269.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Elias 77 13 sq.; (Andronicus) mit Ep. syr. 115 28 sq. über Simeon, den zweiten Bischof von Jerusalem.

<sup>3</sup> Mus. Brit. Add. 17 216 fol. 2—14 (Wright p. 1041 f.) herausg. von E. W. Brooks *Chron. Min.* p. 43—94. Versio p. 37—57 von J. B. Chabot. Einleitung zu der Versio p. 35 sq. von E. W. Brooks. Vgl. Th. Nöldeke ZDMG Bd. 29 S. 82. (Mehr byzantinische als arabische Chronik; nicht über, aber auch nicht unter die des Theophanes zu stellen. Kompilator ziemlich alt. Quellen vermutlich alle syrisch.) F. Nau, *Opusculs Maronites* (*Revue de l'Orient Chrét.* IV, 1899 p. 185. Duval p. 191 f. Baumstark, *Litgesch.* S. 341 f.

<sup>4</sup> Mus. Brit. Add. 14642 (Wright p. 1041 f.) herausg. von E. W. Brooks *Chron. Min.* p. 157—238. Versio p. 123—180 von J. B. Chabot. Einleitung zu der Versio von Brooks p. 121 sq. Vgl. Duval p. 192. Baumstark, *Litgesch.* 273, wo in Anmk. 8 noch weitere Literatur.

ausdrücklich zitiert<sup>1</sup>. Eine genaue Abgrenzung im einzelnen begegnet jedoch denselben Schwierigkeiten wie bei Mich.; dafür hat der Kompilator zu gut gearbeitet. Hier sei noch angemerkt, das die Bischofslisten in Chron. Mixt. kaum auf die Eusebius-Chronik zurückzuführen sein dürften, da die doppelte Erwähnung jedes einzelnen Bischofs und die Angabe der Pontifikatsdauer erst beim Tode dort kein Vorbild hat. Rühmend hervorzuheben ist die Konsequenz von Chron. Mixt. in der Schreibung der Eigennamen.

(Fortsetzung folgt.)

---

<sup>1</sup> Eine Diskussion der Stellen erfolgt später.

# DIE KAROLINGISCH-ROMANISCHE MAIESTAS DOMINI UND IHRE ORIENTALISCHEN PARALLELEN

VON

PROV. ANTON BAUMSTARK

In einem soeben in der *Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Paul Clemen*<sup>1</sup> veröffentlichten Aufsatz über *Bild und Lied des christlichen Ostens* habe ich<sup>2</sup> erstmals auf die kunstgeschichtliche Bedeutung eines Doppelverses hingewiesen, den als ältester Überlieferungszeuge der 922 verstorbene Ṭabarī in seinem Korankommentar dem angeblich monotheistischen altarabischen Dichter Umajja ibn Abī-š-Šalt beilegt<sup>3</sup>: Von Gott sagt derselbe:

رَجُلٌ وَثَوْرٌ تَحْتَ رِجْلِ يَمِينِهِ وَالنَّسْرُ لِلْآخَرَى وَلَيْتَ مُرْصِدُ

„Ein Mann und ein Stier unter seinem rechten Fuß und der Adler (unter) dem anderen und ein lauernder Löwe.“

Abhängigkeit von einem bestimmten Bildtyp christlicher Kunst ist da keinen Augenblick zu verkennen. Wenn echt, schon rund für die Wende des 6. zum 7., wenn unecht, aller spätestens rund für diejenige des 9. zum 10. Jahrhundert verbürgt der Vers die Vertrautheit des syrisch- oder mesopotamisch-arabischen Grenzgebietes mit einer Darstellung — natürlich im Rahmen ostchristlicher Kunst — Christi, dessen Füße auf den vier Evangelistensymbolen ruhen, was offenbar seine Fassung als thronender Weltherrscher und Weltrichter voraussetzt.

<sup>1</sup> Düsseldorf 1926. S. 168—180.

<sup>2</sup> S. 175.

<sup>3</sup> J. Schultheß, *Umajja ibn Abī š Šalt. Die unter seinem Namen überlieferten Gedichtfragmente gesammelt und übersetzt*. Leipzig 1911. S. 29 (Übers. S. 88): XXVI Vers 48b.

Man fühlt sich sofort an eine abendländische Komposition der von jenen Symbolen umgebenen Maiestas Domini erinnert, über die P. Clemen selbst in seinem Werke über *Die Monumentalmalerei in den Rheinlanden*<sup>1</sup> eingehend gehandelt hat. Das Sujet wird schon für das karolingische Zeitalter auf dem Boden monumentaler Kunst abgesehen von dem Zeugnis literarisch erhaltener Tituli<sup>2</sup> durch das alte Mosaik des Aachener Oktogons belegt, über dessen Bestand hier die Beschreibung des Petrus a Beeck<sup>3</sup> zuverlässiger unterrichtet als die ungenaue Kopie bei Ciampini<sup>4</sup>. Lieblingsthema für den Schmuck der Apsiswölbung ist es alsdann in der hochromanischen Wandmalerei vor allem Deutschlands geworden, während es in Frankreich stärker durch die Plastik des Portal- und Fassadendekors vertreten wird. Daneben geht, wiederum schon mit der Karolingerzeit einsetzend, eine häufige Verwendung durch die Buchmalerei her<sup>5</sup>, und eine solche durch andere Zweige kunsthandwerklichen Schaffens fehlt nicht<sup>6</sup>. Wo, wie es die Regel ist, der thronende Christus in der Mandorla gegeben wird, erscheinen die vier symbolischen Lebewesen ständig als Zwickelfüllung oben und unten rechts und links neben ihr verwendet. Das Ursprüngliche scheint es dabei entschieden zu sein, daß sie ihrem Rand die Rückseite des Körpers zukehren, so daß sie den Eindruck machen, gewissermaßen eben hinter demselben hervorgetreten oder hervorgeschwebt zu sein, und nur vermöge eines unnatürlich gezwungenen Umdrehens der Köpfe nach dem göttlichen Throninhaber zurückblicken. Mit fast völliger Unverbrüchlichkeit ist diese merkwürdige

<sup>1</sup> Düsseldorf 1916. S. 256—261.

<sup>2</sup> So denjenigen Alkuins für St. Avoild und des Florus für Lyon. Vgl. a. a. O. S. 259.

<sup>3</sup> *Aquisgranum*. Aachen 1620, cap. IV. Die Stelle bei Clemen, a. a. O. S. 22.

<sup>4</sup> *Vetera monimenta, in quibus praecipue musiva opera illustrantur*. Rom 1690/99. II. Taf. XLI. Wiederholt bei Clemen S. 17, Fig. 5.

<sup>5</sup> Verzeichnisse von Beispielen bei F. F. Leitschuh, *Geschichte d. karoling. Malerei*. Berlin 1894. S. 162; F. K. Kraus, *Geschichte d. christl. Kunst*. II. Freiburg i. B. S. 142; P. Clemen a. a. O. S. 258, Anm. 25.

<sup>6</sup> Ich nenne beispielsweise das Antependium aus St. Walpurgis in Soest: H. Schmitz, *D. mittelalterl. Malereien in Soest*. Münster i. W. 1906. Taf. IV.

Haltung bei dem stets unteren Paare von Löwe und Stier festgehalten worden<sup>1</sup>. Nur bei dem oberen Paare und hier wieder stärker bei dem menschengestaltigen Engel als bei dem Adler ist eine Neigung zu beobachten, vielmehr ein Herzuschweben nach dem Rande der Mandorla hin zur Darstellung zu bringen. Wenn beispielsweise in einer vielleicht erst im 10. Jahrhundert dem aus St. Maria ad martyres stammenden Evangelienbuche des 9., Nr. 23 der Stadtbibliothek zu Trier, beigefügten Miniatur<sup>2</sup> die Mandorla fehlt, so scheint der durch den — kreisrunden — Regenbogen gebildete Thronszitz des zur Weltherrschaft erhobenen Erlösers oder die den Schemel seiner Füße darstellende Erdkugel auf den Hinterteilen von Löwe und Stier zu ruhen, indessen Engel und Adler zu beiden Seiten seines Hauptes schweben. Die Anordnung der einzelnen Lebewesen ist vorherrschend die, daß Christus zu seiner Rechten oben den Engel-Menschen, unten den Löwen, zu seiner Linken oben den Adler, unten den Stier hat<sup>3</sup>. Doch vereinigt in höchst beachtenswerter Übereinstimmung mit dem arabischen Doppelvers mindestens ein französisches Wandgemälde in St. Jacques de Guérets<sup>4</sup> vielmehr Mensch und Stier zur Rechten, Adler und Löwe zur Linken des Herrn, und die nämliche ungewöhnliche Verbindung begegnet nur mit Vertauschung der beiden Seiten in den Wandmalereien der Peter-Pauls-Kirche in Reichenau-Niederzell<sup>5</sup>. Durchgängig

<sup>1</sup> Auch bei diesen ist die Zuwendung nach der Mandorla hin allerdings beispielsweise am Portal von St. Trophime in Arles durchgeführt. Vgl. R. de Lasteyrie, *Etudes sur la sculpture française*. Paris 1902. Taf. XII.

<sup>2</sup> Taf. III mit gütigst gestatteter Wiederbenützung des Klischees von Clemen, *Monumentalmalerei* S. 269, Fig. 194. Über die vermutliche spätere Einfügung der Miniatur vgl. St. Beissel, *Geschichte d. Evangelienbücher in d. ersten Hälfte d. Mittelalters*. Freiburg i. B. S. 158.

<sup>3</sup> Die Anordnung galt in so hohem Grade als kanonisch, daß sie sogar durch die mittelalterliche Literatur eine symbolische Deutung erfährt. Vgl. J. Sauer, *Symbolik d. Kirchengebäudes u. seiner Ausstattung in d. Auffassung d. Mittelalters*. Freiburg i. B. 1902. S. 227. Eine abweichende wird allerdings gleichfalls zum Gegenstande symbolischer Deutung gemacht durch Durandus VII 44 § 6. Vgl. Sauer a. a. O. S. 228 Anm. 3 von S. 227.

<sup>4</sup> Taf. IV 1 mit gütigst gestatteter Wiederbenützung des Klischees von Clemen a. a. O. S. 260 Fig. 195.

<sup>5</sup> K. Künstle-K. Beyerle, *Die Pfarrkirche St. Peter u. St. Paul in Reichenau-Niederzell u. ihre neuentdeckten Wandgemälde*. Freiburg-B. 1901. Taf. I.

sind alle vier Lebewesen gleichmäßig und zwar einfach geflügelt und werden durch das von ihnen gehaltene Buch, daneben wohl auch noch durch Beischrift der Evangelisten-namen als Evangelistensymbole charakterisiert.

In dieser geschlossenen Selbständigkeit ist der Bildtypus unverkennbar in der Monumentalkunst bodenständig und nur vermöge einer Kopierung ihrer Werke in die Kleinkunst vorab der Buchillustration übertragen worden. Für seine Ausbildung könnte auf abendländischem Boden selbst ein zweifacher Ausgangspunkt in Betracht kommen. Zunächst kehrt eine ihm nächstverwandte Darstellung mit der Anbetung der 24 Ältesten verbunden als Verbildlichung von Apok. 4 in der spanischen Apokalypsenillustration wieder, die in ihrem Zusammenhang mit der christlichen Antike W. Neuß<sup>1</sup> uns nähergebracht hat. Ich verweise speziell auf die Bibel von Sant Pere de Roda<sup>2</sup> und aus dem Kreise der illustrierten Handschriften des vor 785 verfaßten Apokalypsenkommentars des Beatus von Liebana auf das zwischen 1028 und 1072 entstandene Exemplar aus der Abtei St. Sever Bibl. Nat. Lat. 8878 in Paris<sup>3</sup>. Eine Prüfung erheischt also die Frage, ob mit ihrer Verselbständigung der von den Evangelistensymbolen umgebenen *Maiestas Domini* nicht die karolingisch-romanische Monumentalmalerei ihrerseits von buchkünstlerischen Traditionen einer noch frühchristlichen Illustration der Apokalypse abhängig zu denken sei.

Sodann zeigt die musivische Monumentalkunst des Abendlandes selbst schon in den altchristlichen Jahrhunderten die Evangelistensymbole um allerdings unmittelbar andere, aber funktionell der späteren *Maiestas Domini* streng entsprechende Kompositionsmittelpunkte vereinigt. In den Kuppelwölbungen des Baptisteriums in Neapel<sup>4</sup> und der Erzbischöflichen Kapelle

<sup>1</sup> *Die katalanische Bibelillustration um d. Wende d. ersten Jahrtausends u. d. altspanische Buchmalerei.* Bonn-Leipzig 1922. S. 62–71; 131 ff.

<sup>2</sup> A. a. O. Taf. 58. Fig. 175.

<sup>3</sup> Taf. V 1 mit gütigst gestatteter Wiederbenützung des Klischees von Neuß a. a. O. Taf. 13, Fig. 35.

<sup>4</sup> J. Wilpert, *Die römischen Mosaiken u. Malereien d. Bauten vom 4. bis 8. Jahrhundert.* Freiburg i. B. 1916. I S. 216. Fig. 18.



in Ravenna<sup>1</sup> sind es Disken mit verschiedenen Formen des Christusmonogramms, zu denen sie so in Beziehung gesetzt werden. Dem Prachtkreuz, das hinter dem thronenden Christus sich auf dem Golgothafelsen erhebt, schweben sie im Apsismosaik von S. Pudenziana in Rom<sup>2</sup>, dem Brustbild Christi im Medaillon an den Triumphbogen von S. Paolo in Rom<sup>3</sup> und S. Apollinare in Classe bei Ravenna<sup>4</sup> von beiden Seiten her paarweise zu. Bei gleichem Zuschweben auf den symbolischen Gottesthron schieben sich zwischen sie im Mosaik Sixtus' III. am Triumphbogen von S. Maria Maggiore<sup>5</sup> die Gestalten der Apostelfürsten ein. In der Matronakapelle zu S. Prisco bei Capua waren auf verschiedenen Wänden je Mensch und Löwe, bzw. Stier und Adler wohl gleicherweise um jenes Thronsymbol gruppiert<sup>6</sup>. Auch die Möglichkeit wäre also ins Auge zu fassen, daß wir in der späterhin zu so weiter Verbreitung gelangten Gruppierung der Symbole um den thronenden Christus lediglich eine jüngste und besonders vom Glück begünstigte Parallelvariante dieser älteren Kompositionen zu erblicken hätten.

Aber gegen den einen wie gegen den anderen Versuch innerabendländischer Ableitung der karolingisch-romanischen *Maiestas* spricht durchschlagend die gleiche Tatsache. In den einschlägigen Darstellungen spanischer Apokalypsenillustration, auf den drei Triumphbogenmosaiken, dem Apsismosaik von S. Pudenziana und den beiden Wandmosaiken von S. Prisco sind die Evangelistensymbole übereinstimmend in klarer und bestimmter Richtung nach dem Kompositionsmittelpunkte zu dargestellt, und auf eine gleiche Kompositionsgestaltung weist deutlich auch die Darstellung des Wölbungsmosaiks der Erzbischöflichen Kapelle in Ravenna zurück, die wenigstens jede positive Spur eines Sichumwendens vermissen läßt. Weder von der Apokalypsenillustration noch von der älteren musiven Groß-

<sup>1</sup> Wilpert a. a. O. Taf. 91.

<sup>2</sup> A. a. O. Taf. 42/44.

<sup>3</sup> J. Kurth, *Die Mosaiken von Ravenna*,<sup>2</sup> München 1912. Taf. XXXIX.

<sup>4</sup> Kurth a. a. O. Taf. XXVII.

<sup>5</sup> Wilpert a. a. O. Taf. 70/2.

<sup>6</sup> A. a. O. Taf. 74.2 bzw. 77.

kunst her wäre mithin die für die Maiestas-Komposition so un-  
gemein bezeichnende Einzelheit einer ursprünglich umgekehrten,  
sie zu einem Zurückblicken nach dem Kompositionszentrum  
nötigenden Bewegungsrichtung der vier Lebewesen zu begreifen.  
Der spanischen Apokalypsenillustration gegenüber kommt  
noch die zweite Tatsache hinzu, daß die zwickelfüllende An-  
ordnung der Symbole um die Mandorla des thronenden Chri-  
stus in ihr doch keineswegs allein herrschend ist, sondern mit  
einer dieselben paarweise seitlich halb unter den Gottesthron  
versetzenden zu konkurrieren hat. Es ist also wohl weit  
wahrscheinlicher, daß schon hier umgekehrt ein Einfluß der  
monumentalen Maiestas-Darstellung auf die Buchmalerei zu  
konstatieren ist und Neuß sehr richtig empfand, wenn er<sup>1</sup>  
den Eindruck etwa der Abbildung der Roda-Bibel dahin  
zusammenfaßte, es scheine in ihr „fast eine Komposition des  
Zeichners oder eines Vorgängers für ein Wand-Monumental-  
bild in einer Kirche vorzuliegen“.

So hat denn schon Clemen einen Zusammenhang der abend-  
ländischen Verbindung von thronendem Christus und Evan-  
gelistensymbolen mit einem entsprechenden Kompositions-  
schema vielmehr des Ostens ins Auge gefaßt, das bereits der  
frühchristlichen Kunst geläufig war und in der koptischen  
Klosterwelt sich bis über die Jahrtausendwende herab be-  
sondere Beliebtheit bewahrte<sup>2</sup>. Bis ins 5. Jahrhundert dürften  
die betreffenden Darstellungen in Bawit hinaufführen, deren  
eine ganze Reihe durch die Ausgrabungen bloßgelegt wurde<sup>3</sup>.  
Dem 6. oder 7. mag ein Exemplar im Jeremiaskloster von

<sup>1</sup> S. 132.

<sup>2</sup> Vgl. Taf. VI: Bawit Kapelle 17, mit gütigst gestatteter Wieder-  
verwendung des Klischees von Neuß Taf. 13, Fig. 34.

<sup>3</sup> Vgl. im allgemeinen J. Clédat Artikel *Baouit*, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* II Sp. 203—257 speziell Sp. 236 f. — Publikationen einzelner Fresken: Ders. *Le Monastère et la nécropole de Baouit* Kairo 1904 (*Mém. de l'Inst. franç. d'arch. orientale au Caire* XII) Taf. XL bis XLIII (Kapelle 17), XC (Kap. 26), *Dictionnaire* usw. Sp. 241 f. Abb. 1280 (Kap. 42), *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus* 1904. Taf. zu S. 522, 523 und 524, J. Maspero, *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus* 1913. S. 290, Fig. 1.

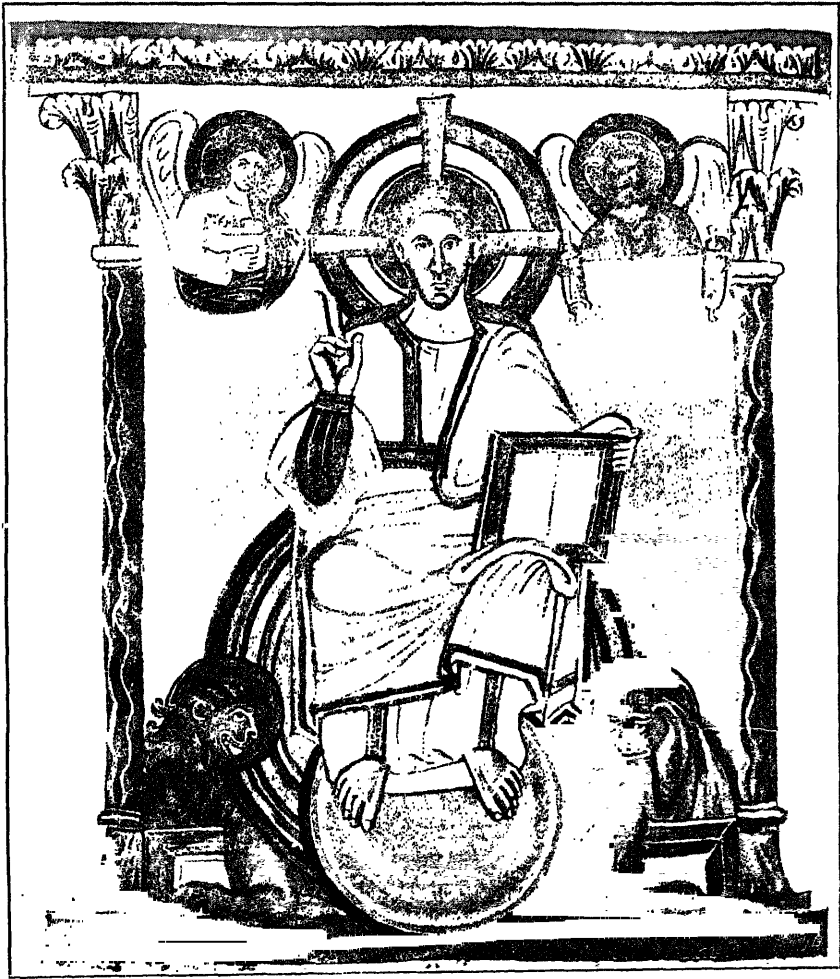
Saqqara entstammen<sup>1</sup>. Auf 1124 ist inschriftlich die Vollendung eines solchen im Weißen Kloster datiert, das bereits durch V. de Bock<sup>2</sup> publiziert und in neuester Zeit von U. Monneret de Villard zum Gegenstande eines auch auf die Gemälde von Bawit zurückgreifenden Aufsatzes gemacht wurde<sup>3</sup>. Schon daß hier überall der Gegenstand zur male-  
rischen Füllung einer Apsiswölbung verwendet wird, ist als eine bezeichnende Übereinstimmung mit der romanischen Monumentalmalerei speziell Deutschlands von vornherein in hohem Grade beachtenswert. Wiederum sind sodann die vier Lebewesen als Zwickelfüllung um die Mandorla des thronenden Herrn bzw. eine ihn umschließende vielmehr kreisrunde Aureole gruppiert. Auch die Einzelanordnung derselben oben und unten, rechts und links stimmt mit der im Abendland herrschenden überein. Aber es sind hier durchweg nur ihre Köpfe, die zwischen augenbesäten Cherubflügeln hervor sichtbar werden, deren in Bawit mindestens gelegentlich mit Bestimmtheit drei Paare sich unterscheiden lassen<sup>4</sup>. Die durch die Flügel verhüllten Leiber sind dabei ganz unverkennbar als hinter dem Rande der Mandorla oder ihres kreisrunden Gegenstückes hervorragend gedacht, und als eine durch Lockerung dieses unmittelbaren Zusammenhanges erfolgte Weiterbildung wird sehr einfach die ursprüngliche von der Mandorla abgewandte Haltung der abendländischen Symbole verständlich. Dagegen unterbleibt in Ägypten ausnahmslos irgend eine äußere Bezeichnung einer Verknüpfung der apokalyptischen ζῶα mit der Vierzahl der Evangelisten, was freilich noch keineswegs den tatsächlichen Gedanken einer solchen ausschließt, und wiederholt, wenngleich nicht durchgängig,

<sup>1</sup> J. C. Quibell, *Excavations at Saqqara* (1906—1907). Kairo 1908, Taf. XLVI (XLVIII), LV bzw. O.M. Dalton, *Byzantine Art and Archaeology*, Oxford 1911. S. 287, Fig. 175.

<sup>2</sup> *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*. Petersburg 1901. Taf. XXI.

<sup>3</sup> *Una pittura del Deyr el-Abiad*, in: *Raccolta di scritti in onore di Giacomo Lumbroso*. Mailand 1925, S. 100—108.

<sup>4</sup> So allgemein und ganz deutlich in der Kapelle 17 und bei Maspero *Comptes rendus* 1913, S. 290. Wenigstens drei Flügel der einen Seite des Rindes sind ebenso klar zu unterscheiden in der Kapelle 26.



Miniatur des Evangelienbuches Nr. 23 der Stadtbibliothek in Trier



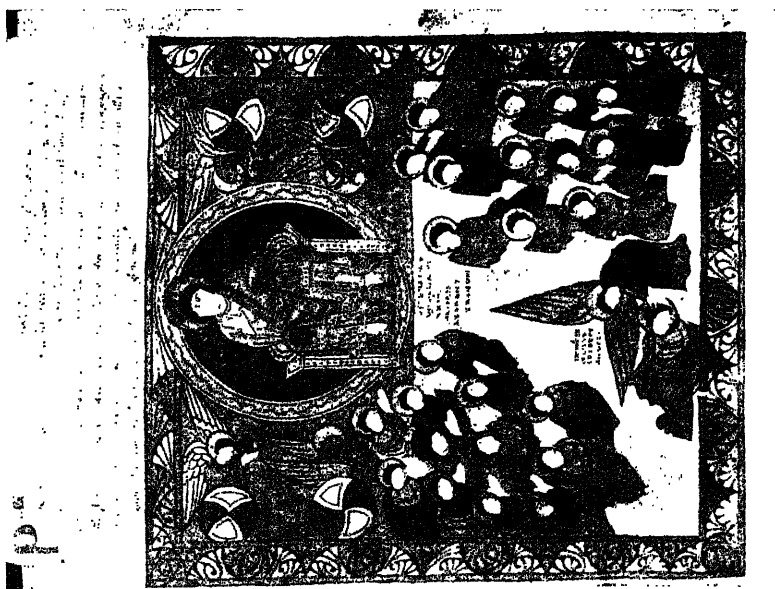


1. Wandgemälde in St. Jacques de Guérets (Loir-et-Cher)

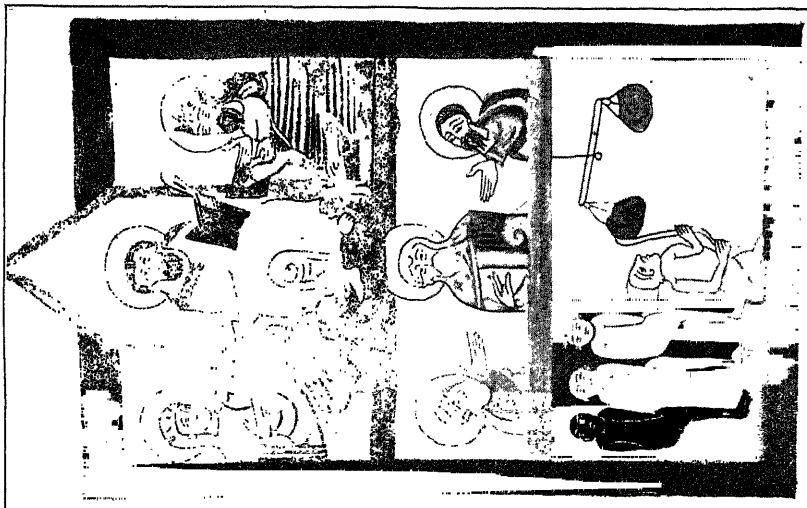


2. Mosaik im Dome zu Torcello





1. Miniatur der Apokalypse von St. Sever  
(Paris, Bibl. Nat. Lat. 8878)



2. Miniatur eines armenischen Evangelienbuches  
(Jakobuskathedrale in Jerusalem)







Apsisgemälde der Kapelle XVII in Bawit



begegnen hier die aus Ezech. 1, 15—21 bzw. 10, 9—17 stammenden Räder des göttlichen Thronwagens<sup>1</sup>, die der abendländischen Normalkomposition völlig fremd sind. Dieser gegenüber besteht somit bei aller unzweideutigen nächsten Verwandtschaft doch auch ein nicht geringes Maß von Abweichungen.

Noch stärker kompliziert sich scheinbar die Sachlage durch das Hinzutreten einer von Clemen noch nicht gekannten zweiten orientalischen Parallele der karolingisch-romanischen Maiestas Domini. Sie nimmt in der von mir<sup>2</sup> zuerst in die Forschung eingeführten typischen Reihe ganzseitiger Vorsatzbilder der armenischen Evangelienbuchillustration des zweiten Jahrtausends die letzte oder vorletzte Stelle ein und wird durch Details, deren allgemeinst verbreitetes die Darstellung einer Seelenwägung ist, als eine mehr oder weniger stark abgekürzte Weltgerichtsdarstellung charakterisiert<sup>3</sup>. Grundsätzlich flankiert von den nur in seltenen Ausnahmefällen<sup>4</sup> fehlenden Seitenfiguren der Deesis, der Gottesmutter und dem Täufer, thront hier Christus auf den Evangelistensymbolen selbst, die als solche wenigstens mitunter nach abendländischer Weise durch das von ihnen gehaltene Buch ausdrücklich

<sup>1</sup> Das Detail ist wohl nur zerstört auf dem Fresko von Saqqara (bei Dalton a. a. O.). Besonders stark tritt es in Bawit, Kapelle 26 hervor, wo der Thronwagen in voller Gesamtansicht gegeben wird. Das Regelmäßige scheint die Verbindung je eines Rades oder Räderpaares mit den beiden unteren der vier Lebewesen zu sein.

<sup>2</sup> Eine Gruppe illustrierter armenischer Evangelienbücher des XVII. und XVIII. Jahrhunderts in Jerusalem, in: *Monatshefte f. Kunstwissenschaft* IV S. 249—260 (Taf. 52—56).

<sup>3</sup> Vgl. Taf. V 2 nach einer Handschrift unbekannter Herkunft des 14. oder 15. Jhs. in Jerusalem. Das Sujet bieten in dem von mir berücksichtigten Material ferner Handschriften aus den JJ. 1651, 1654, 1656 und 1664 (sämtlich aus Jerusalem stammend). Vgl. die Darstellung der jüngsten *Monatshefte* IV Taf. 53, 6. Dazu nunmehr weitere Exemplare bei F. Macler, *Miniatures arméniennes*. Paris 1913. Taf. XXVII, Fig. 62 aus der Bilderfolge *Paris Bibl. Nat. Syr.* 344 des 15. Jhs., XL Fig. 95 aus der Morgan-Handschrift vom J. 1615 und *Documents d'Art arménien*. Paris 1924, Taf. XXV Fig. 50, XXVIII Fig. 62, LXVIII Fig. 168 aus den Nrn. 1, 19 und 4 der Sammlung Sevadjan in Paris des 15. oder 16., des 12. (sic!) oder 14. und des 17. Jhs, bzw. LII Fig. 113 aus einer Handschrift von Ahorslik des 16. Jhs.

<sup>4</sup> So *Documents* LXXIII Fig. 167.

charakterisiert werden<sup>1</sup>. Gleichfalls nur mitunter scheint andererseits auch wieder die ägyptische Übersäung ihrer durchweg einzigen mächtigen Flügelpaare mit Augen angedeutet zu sein<sup>2</sup>. Mensch-Engel und Löwe, Adler und Stier nehmen dabei die gleiche Seite ein wie in der ägyptischen und normal-abendländischen Anordnung. Von dieser abweichend ist nur gelegentlich der Adler unter statt über dem Stier gegeben<sup>3</sup>, was jedoch auf bloßer Flüchtigkeit des einzelnen Buchmalers beruhen wird. Im großen und ganzen macht der armenische Bildtyp dem koptischen gegenüber zweifellos den Eindruck noch stärkerer Verwandtschaft mit dem abendländischen, zumal ja auch dieser letztere mit offenkundiger Vorliebe in der auf ägyptischem Boden völlig unerhörten Verbindung mit den Seitengestalten der Deesis-Gruppe erscheint. Da keines der vorläufig nachweisbaren Exemplare über das Zeitalter der Kreuzzüge hinaufführt, bestände die nächstliegende Erklärung dieses Sachverhaltes wohl in der Annahme einer maßgeblichen abendländischen Beeinflussung der armenischen Komposition, mit der auf dem Boden des kleinarmenischen Reiches der späteren Rubeniden und der Lusignans sich unbedenklich sehr rechnen ließe. Die Zusammenziehung der Symbole zum einheitlichen Thronsitze des Weltrichters würde damit ihrer zwickelfüllenden Anordnung um die Mandorla gegenüber die einzige grundsätzliche Weiterbildung darstellen, durch welche die armenische Kunst über das okzidentalische Prototyp ihrer Schöpfung hinausgegangen wäre.

Hier ist nun die Stelle, wo der arabische Doppelvers entscheidende Bedeutung gewinnt. Für die syrisch-mesopotamische Kunstwelt, auf die im allgemeinen unstreitig die Illustration armenischer Tetraevangelien durch Ganzseitenbilder ebensowohl als die mit ihr konkurrierende Randillustration zurückgeht, gewährleistet er schon im ersten Jahrtausend eine Vertrautheit nicht nur überhaupt mit der Verbindung von

<sup>1</sup> *Documents* LXXIII Fig. 167 und wenigstens bei Löwe und Rind Taf. VI 1. 2, *Miniatures* XXVII Fig. 62; XL Fig. 95.

<sup>2</sup> *Documents* XXV Fig. 56; LII Fig. 113.

<sup>3</sup> *Documents* LXXIII 167.

thronendem Christus und Evangelistensymbolen, sondern auch gerade mit einer bestimmten Einzelform dieser Verbindung, die der in dem armenischen Bildtyp vorliegenden mindestens nächst verwandt war. Denn grundsätzlich verschlägt es natürlich so gut als nichts, ob die vier Lebewesen, wie es der arabische Wortlaut andeutet, den Fußschemel des Thronenden oder seinen Thronszitz selbst bilden bzw. tragen. Übrigens wird sogar die Möglichkeit ins Auge gefaßt werden dürfen, daß auch der Dichter des arabischen Distichons geradezu die letztere Fassung gesehen und nur mit einer verzeihlichen Flüchtigkeit des Ausdrucks aus dem Sitzen auf ein Sitzen über Mann, Rind, Adler und Löwe gemacht hat. Wie mit dem armenischen Bildtyp durch die vorausgesetzte Art der Verbindung von thronendem Christus und Evangelistensymbolen ist sodann durch die Anordnung der letzteren die arabische Bezeugung einer alten syrischen Parallele der karolingisch-romanischen Maiestas Domini wenigstens mit einzelnen abendländischen Darstellungen besonders eng verknüpft. Denn die merkwürdige Übereinstimmung mit jenem Zeugnis, die wir an der Vertauschung von Rind und Löwe in St. Jacques de Guérets und Reichenau-Niederzell zu beobachten hatten, beruht gewiß nicht auf Zufall. Das kann um so bestimmter ausgesprochen werden, weil es sich hier um das bildliche Echo einer literarisch durch die pseudo-athanasianische *Σύνοψις τῆς θείας γραφῆς* ausdrücklich bezeugten Variante in der Zuteilung der Symbole an die einzelnen Evangelisten handelt, vermöge deren eben das Rind, nicht der Löwe Markus zugeordnet wird<sup>1</sup>.

So dürfte denn von dem arabischen Zeugnis aus der Schlüssel sich auch zur Beantwortung der Fragen nach Urgestalt, biblischer Grundlage und Heimat des schließlich einzigen Bildtyps gewinnen lassen, den in verschiedener Abwandlung die abendländische Maiestas und ihre orientalischen Parallelen vertreten. Was die erste dieser drei Fragen anlangt, so ist zunächst das Motiv des Sitzens auf — oder

<sup>1</sup> Text bei Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentl. Kanons*. II 1. Erlangen 1890. S 317.

allenfalls über — den Symbolen offenbar als das Ursprüngliche zu bewerten. Daß deren auffallendes abendländisches Bewegungsmotiv in der Richtung vom Kompositionszentrum weg sich als das Ergebnis einer Lösung der unmittelbaren Verbindung erweist, in die sie, hinter derselben hervortretend, mit der den thronenden Christus umgebenden Gloriole von der koptischen Kunst gebracht werden, hatten wir bereits festzustellen. Eine solche Gloriole, sei es von kreisrunder, sei es von der Form der Mandorla, ist aber den noch dem Zeitalter der grundlegenden Typenschöpfung christlicher Kunst angehörenden Darstellungen des thronenden Christus durchaus fremd. Sie fehlt, um nicht zu reden von Sarkophagskulptur und Katakombenmalerei, in S. Pudenziana in Rom wie in S. Vitale in Ravenna. Denkt man sich nun aus den koptischen Fresken die Gloriole fort, so bleibt kaum eine andere Art einer dann sich ergebenden unmittelbaren Verbindung der vier Lebewesen mit dem Thronenden selbst möglich als diejenige eines Sitzens auf ihnen, wie die armenischen Miniaturen es darstellen. Unmittelbar und unvermeidlich gegeben ist nun auch bei dieser Darstellungsweise ihre Wendung von der Mittelachse der Komposition hinweg, die der ägyptischen Fassung mit dem ursprünglichen Bestande der abendländischen gemeinsam ist. Auch darauf darf etwa hingewiesen werden, wie stark die Behandlung von Löwe und Rind im Cod. Lat. 23 der Trierer Stadtbibliothek an ein Thronen auf — bzw. vielleicht noch eher im Sinne des arabischen Zeugnisses über — den geheimnisvollen Lebewesen erinnert.

Mit ziemlicher Bestimmtheit wird sich auch noch bei einigen weiteren ikonographischen Einzelmotiven zu einer Entscheidung darüber gelangen lassen, ob dieselben zum Urbestande des Typus gehörten. Wenn in der durch die Buchbeigabe zum Ausdruck gebrachten ausdrücklichen Charakterisierung der ζῶα als Evangelistensymbole die armenische Buchmalerei nur teilweise mit der abendländischen Maiestas gegen die koptischen Fresken zusammengeht, so läßt dies von vornherein eine doppelte Deutung zu. Entweder muß in dem Fehlen der Bücher das Ergebnis einer Flüchtigkeit der

betreffenden armenischen Buchmaler erblickt, oder ihre Hinzufügung auf okzidentalischen Einfluß zurückgeführt werden, der sich dann doch wenigstens bei diesem einzelnen Detail geltend gemacht hätte. Im ersteren Falle würde eine Übereinstimmung der echten syrisch-armenischen Überlieferung mit der abendländischen unverkennbar für, im letzteren eine solche vielmehr mit der ägyptischen ebenso entschieden gegen die Zugehörigkeit des Zuges zum Urbestand des ikonographischen Typs sprechen. Da nun für diesen aus allgemeinen Gründen gewiß eine möglichst große Einfachheit zu unterstellen ist, wird man kaum Bedenken tragen, sich für die Alternative abendländischer Beeinflussung der in Frage kommenden armenischen Darstellungen zu entscheiden.

Gleichfalls höchstens vereinzelt sahen wir armenische Miniaturen mit den koptischen Fresken in der Übersäugung der Flügel mit Augen übereinstimmen. Auch hier dürfte alsdann umgekehrt mit einer Abhängigkeit der auf armenischer Seite singulär auftretenden Erscheinung von der festen koptischen Tradition zu rechnen sein. In den Monophysitenklöstern Ägyptens waren die Beziehungen zwischen Kopten, Syrern und Armeniern allzeit eng genug, um eine derartige Abhängigkeit durchaus nicht verwunderlich erscheinen zu lassen. Es ist nicht notwendig in diesem Sinne erst etwa an den merkwürdigen aus dem Makarioskloster stammenden fünfsprachigen Psalter *Barberini Or. 2* des 14. Jahrh. mit seinem armenischen, arabischen, koptischen, syrischen und äthiopischen Text<sup>1</sup> oder an die Tatsache zu erinnern, daß die im J. 1189 begonnene arabische „Geschichte der Kirchen und Klöster Ägyptens“<sup>2</sup> den Armenier Abû Şâlih zum Verfasser hat. Das im J. 1124 vollendete Fresko des Weißen Klosters selbst zeigt nebeneinander koptische und armenische Inschriften, und die Hand eines Armeniers Theodor ist bei seiner Schöpfung beteiligt

---

<sup>1</sup> Vgl. E. Tisserant, *Specimina codicum orientalium*. Bonn 1914. Taf. 80.

<sup>2</sup> Herausgegeben von B. T. A. Evetts, *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries attributed to Abû Şâlih, the Armenian*. Oxford 1895 (*Anecdota Oxoniensia Semitic Series, Part 7*).



gewesen. Ist aber das Augenmotiv von Hause aus eine ausschließliche Eigentümlichkeit der koptischen Fassung, so wird man der Übereinstimmung des Abendlandes mit dem syrisch-armenischen Osten gegenüber nicht umhinkönnen auch in dieser Eigentümlichkeit eine sekundäre Ausgestaltung des mit ihr noch unbekannt gewesenen ikonographischen Urtyps zu erkennen.

Zu der Frage nach der maßgeblichen biblischen Grundlage der bildlichen Komposition führt ein drittes alsdann vollends in gleichem Sinne zu bewertendes Detail hinüber. Es ist dies das nicht einmal auf koptischem Boden unverbrüchlich auftretende und außerhalb desselben schlechthin unerhörte Rädermotiv, das im Gegensatze zu der auch Apok. 4, 6 und 8 bezeugten Bedeckung der ζῶα mit Augen sich nur auf die Cherubvisionen Ezechiels zurückführen läßt. In der Tat hat denn auch noch Monneret de Villart das Fresko des Weißen Klosters und seine älteren Parallelen in Bawit und Saqqara unbedenklich als Verbildlichungen jener Visionen behandelt, nachdem ein Gleiches den Gemälden von Bawit gegenüber schon W. Neuß in seiner Arbeit über *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts*<sup>1</sup> getan hatte. Aber in einem entscheidenden Moment tritt sogar die koptische Version des Bildtyps, streng mit der syrisch-armenischen und der abendländischen übereinstimmend, in den schärfsten Gegensatz zu der Schilderung des alttestamentlichen Propheten. Dessen Cherube sind echte Tetramorphen. Jeder einzelne der unter sich gleichgestalteten trägt auf dem einen Körper, von dem die verhüllenden Schwingen nur menschliche Hände und die Füße eines Rindes sichtbar werden lassen, das vierfältige Antlitz d. h. aber doch wohl auch den vierfachen Kopf eines Menschen, Löwen, Stieres und Adlers. Die koptischen Fresken wie die armenischen Miniaturen und die abendländischen Darstellungen der Maiestas Domini geben ausnahmslos vier verschiedene Lebewesen, die der Reihe nach mindestens durch den einzigen Kopf als

<sup>1</sup> Münster i. W. 1912 (*Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Heft 1. 2*) S. 189—193.

Mensch, Löwe, Rind und Adler charakterisiert sind, und nicht anders ist nach dem arabischen Zeugnis die syrisch-mesopotamische Kunst des ersten Jahrtausends verfahren. Dies aber entspricht der im Gegensatze zu Ezechiel nur durch den apokalyptischen Seher 4, 7 gemachten Schilderung: καὶ τὸ ζῶον τὸ πρῶτον ὁμοιον λέοντι καὶ τὸ δεύτερον ζῶον ὁμοιον μόσχῳ καὶ τὸ τρίτον ζῶον ἔχον τὸ πρόσωπον ὡς ἀνθρώπου καὶ τὸ τέταρτον ζῶον ὁμοιον ἀετῇ πετομένῳ. Nicht als Darstellung der Ezechielvisionen, sondern als solche des Apok. 4, 2—11 wiedergegebenen Gesichtes haben primär und wesentlich die karolingisch-romanische Maiestas Domini und alle ihre morgenländischen Parallelen zu gelten. Das bestätigt dann noch einerseits auf abendländischem Boden die Tatsache, daß ein Werk wie das Aachener Kuppelmosaik mit der von den Evangelistensymbolen umgebenen Maiestas auch das weitere für jenes neutestamentliche Gesicht bezeichnende Motiv der 24 Ältesten verband. Andererseits fällt in gleichem Sinne ein nicht zu unterschätzender Zug gerade einzelner koptischer Darstellungen ins Gewicht. Noch einmal handelt es sich um einen charakteristischen Gegensatz zwischen den Schilderungen Ezechiels und des Apokalyptikers. Jener führt seine Cherube mit allem Nachdruck als vierflügelige Wesen ein. Für diesen ist es bezeichnend, daß er mit Zügen der Ezechielvisionen solche der Seraphvisionen des Isaias mischt. Wie er 4, 8 in den Mund seiner ζῶα das textlich modifizierte Dreimalheilig der Seraphim von Is. 6, 3 legt, so leiht er ihnen auch deren sechsflügelige Bildung: καὶ τὰ τέσσαρα ζῶα, ἐν καθ' ἐν αὐτῶν ἔχον ἀνὰ πτέρυγας ἕξ . . . . Eben diese Bildung fanden wir aber gelegentlich bei den Symbolen koptischer Fresken angedeutet.

Unter einem gewissen Einfluß von Ez. 10 stand allerdings wohl schon die Verwendung der Symbole als unmittelbarer Stützen, sei es nun des Thronsitzes, sei es der Füße Christi, die in dem immerhin etwas unklaren καὶ ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου τέσσαρα ζῶα von Apok. 4, 6 kaum eine genügende Grundlage findet. Nahe genug lag also gewiß die auf koptischem Boden vollzogene Weiterbildung, die mit dem Johannes und Ezechiel gemeinsamen Augenmotiv schließlich

auch das nur dem letzteren eigene Rädermotiv in den ikonographischen Bestand aufnahm<sup>1</sup>. Auch anderwärts ist denn eine entsprechende Beeinflussung auf Apok. 4 basierender Darstellungen durch die Ezechielv visionen nicht zu verkennen. So kehrt in Spanien das Rädermotiv selbst ständig in der Illustration des Apokalypsenkommentars des Beatus von Liebana wieder<sup>2</sup>, und entsprechend den in armenischer Buchmalerei den Thronszitz des Weltrichters bildenden Evangelistensymbolen erscheinen beispielsweise im Gerichtsmosaik des Domes von Torcello<sup>3</sup> unterhalb dieses Thronszitzes zwei Tetramorphen in der kanonischen Prägung byzantinischer Kunst.

Haben wir aber die biblische Primärquelle der Maiestas-Darstellung und ihrer östlichen Parallelen in Apok. 4 zu erblicken, so kann auch über die Heimat des Bildtyps kein Zweifel bestehen. Das Abendland schaltet ohne weiteres aus. Denn selbst die einseitigste romzentrische Betrachtungsweise christlicher Kunstentwicklung wird sich doch schwerlich mit dem Gedanken zu befreunden vermögen, daß vom Westen aus ein gerade hier vor dem karolingischen Zeitalter überhaupt nicht tatsächlich nachweisbarer Bildtyp schon im 5. Jahrh. in die Kunst Ägyptens und wenigstens möglicherweise um die Wende des 6. zum 7. in diejenige des syrisch- oder mesopotamisch-arabischen Grenzgebietes sollte eingedrungen gewesen sein. Ebensowenig kann aber als Heimat einer in der Apokalypse verwurzelten bildlichen Komposition, deren Entstehung über das 5. Jahrh. hinaufreichen muß, Syrien in Betracht kommen. Das neutestamentliche Seherbuch ist in der in Betracht kommenden Epoche auf griechischem wie auf aramäischem Sprachgebiete einer geschlossenen Ablehnung

<sup>1</sup> Nur den allerletzten Schritt dieser Entwicklung bezeichnet es und beweist nichts bezüglich des ursprünglichen Sinnes der Komposition, wenn ein einziges Mal in Bawit unter ihr statt der Gottesmutter in Mitten des Apostelkollegiums Ezechiel steht. Vgl. Clédar, *Bawit* S. 137 Ak. 1.

<sup>2</sup> Besonders deutlich ist das Motiv bei Neuß, *Die katalanische Bibelillustration* Taf. 13, Fig. 3 (Handschrift von Uggel) und Fig. 37 (Handschrift von Girona). Aber auf Taf. V 1 ist es nicht zu verkennen.

<sup>3</sup> Taf. IV 2.

durch die syrische Kirche begegnet<sup>1</sup>. Die in ihr maßgeblich gewordene biblische Textesrezension des Lukianos von Samosata scheint sich auf dasselbe nicht erstreckt zu haben<sup>2</sup>, und sicher hat es von Hause aus der Peschitta gefehlt. Den syrischen Nestorianern ist es allzeit fremd geblieben und den Monophysiten aramäischer Zunge erstmals wohl erst im frühen 6. Jahrh. durch die von Philoxenos veranlaßte Übersetzung des Landbischofs Polykarpos zugänglich geworden<sup>3</sup>. Es fehlt in den Verzeichnissen der heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments, die der Hierosolymitaner Kyrillos<sup>4</sup> und die Apostolischen Konstitutionen<sup>5</sup> bieten. Wie demgemäß die Katechesen des Palästinsensers und das pseudo-apostolische Rechtsbuch lassen Chrysostomos, Theodoros von Mopsuestia und Theodoretos auch jeden tatsächlichen Gebrauch der Apokalypse vermissen. Ein Gleiches gilt von Aphrahat, und daß in echten Schriften Aphrems sichere Spuren eines solchen Gebrauches sich fänden, ist wohl zu Unrecht angenommen worden<sup>6</sup>. Es ist schlechterdings undenkbar, daß im Gegensatz zu dieser literarischen Lage die gleichzeitige syrische Kunst einen von der Apokalypse inspirierten Bildtyp geschaffen haben sollte.

<sup>1</sup> Vgl. etwa M. Bauer, *Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche*. Gießen 1903, S. 70–75; Th. Zahn, *Grundriß der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*.<sup>2</sup> Leipzig 1904, S. 53f., 61f.; J. Leipoldt, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*. Leipzig 1907, I S. 91–94; E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*. I. Paris 1911, S. 291f. 297–302; R. Knopf-H. Lietzmann-H. Weinel, *Einführung in das Neue Testament*.<sup>2</sup> Gießen 1923, S. 165, 169f.; H. Vogels, *Grundriß der Einleitung in das Neue Testament*. Münster i. W. 1925, S. 245.

<sup>2</sup> Vgl. Th. J. Leipoldt a. a. O. S. 89f.; Zahn a. a. O. S. 54f.

<sup>3</sup> Herausgegeben von J. Gwynn, *The Apocalypse of St. John in a Syriac version hitherto unknown*. Dublin 1897. Vgl. meine *Geschichte d. syrischen Literatur*. Bonn 1922, S. 144f.

<sup>4</sup> Katech. IV 36 (Migne, P. G. XXXIII Sp. 500).

<sup>5</sup> II 57; VIII 5; Ap. Kanones 85: F. K. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I S. 161 Z. 8–16, 163 Z. 1f., 476 Z. 22f., 590 Z. 11–17, 592 Z. 1–9.

<sup>6</sup> Vgl. besonders W. Bauer a. a. O. S. 70–73. Wirklich durchschlagend wäre, das ist doch wohl das Endergebnis seiner sorgfältigen Abwägung, nur die Stelle II S. 332 der *Editio Romana: Opera Syriace et Latine*. Aber der betreffende Mêmra über Ps. 140, 3 oder das Gebet ist in seiner Echtheit alles eher als gesichert. Vgl. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. IV. Freiburg i. B. 1924, S. 364.

So bliebe von den Gebieten, in denen wir jenen Bildtyp verbreitet fanden, von vornherein nur Ägypten übrig, und in der Tat ist da die Lage der Dinge geradezu entgegengesetzt als in Syrien<sup>1</sup>. Hier, wo im 3. Jahrhundert Dionysios von Alexandria seinen scharfen Vorstoß gegen die Apokalypse gemacht hatte, zählt sie ein Osterfestbrief des Athanasios vom J. 367 zu den Schriften von unstreitig kanonischer Geltung<sup>2</sup>, wie es schon um 300 das in Ägypten beheimatete Original des *Catalogus Claromontanus*<sup>3</sup> getan hatte. Auch in der Folgezeit ist ihr eine gleiche Bewertung auf dem Boden des Nillandes nie wieder versagt worden. Didymos der Blinde, Makarios, Isidoros von Pelusion und der Alexandriner Kyrillos zitieren sie<sup>4</sup>. Eine zum größeren Teile in Berlin, zum kleineren in London aufbewahrte Handschrift ihrer säidischen Übersetzung reicht bis ins 5. oder sogar 4. Jahrh. hinauf<sup>5</sup>. Insbesondere das dem Bildtyp zugrundeliegende Kap. 4 hat in der Liturgie Ägyptens den denkbar stärksten Nachhall gefunden, der anderswo weder im Osten noch im Westen eine volle Entsprechung hat<sup>6</sup>. Schon die Trishagionseinleitung der stadtalexandrinischen Anaphora unter dem Namen des Markos oder Kyrillos verrät in einer für sie charakteristischen Wendung den Einfluß der neutestamentlichen Stelle, wenn sie die Cherubim und Seraphim als τὰ τιμωτάτα σου ζῶα einführt<sup>7</sup>. Die eigentümlichen Totenlitaneien koptischer Grabsteine rufen mehrfach mindestens die 24 Ältesten an<sup>8</sup>. Neben

<sup>1</sup> Vgl. Th. Zahn a. a. O. S. 59 ff., J. Leipoldt a. a. O. S. 76–88, E. Jacquier a. a. O. S. 288–291.

<sup>2</sup> Der Text am bequemsten bei Leipoldt S. 79 Ak. 1.

<sup>3</sup> Abgedruckt bei Zahn S. 81 f., Leipoldt S. 77 f. Ak. 4, Vogels S. 251.

<sup>4</sup> Vgl. Einzelbelege bei Leipoldt S. 81, Jacquier S. 291.

<sup>5</sup> Berliner Staatsbibliothek, *Orient. oct.* 408 bezw. *Brit. Mus. Or.* 3518. Vgl. H. Goussen, *Apocalypsis S. Johannis apostoli versio sahidica* (*Studia theologica. Fasc. I*) Leipzig 1895 bezw. W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic manuscripts in the British Museum*. London 1905, S. 29.

<sup>6</sup> Nur an Spanien kann bis zu einem gewissen Grade erinnert werden, wo gelegentlich die apokalyptischen Ältesten und Lebewesen eine Stelle in den Trishagionseinleitungen den westgotischen-mozarabischen Ritus finden.

<sup>7</sup> F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*. I. Oxford 1896, S. 131 Z. 25 bezw. 175 Z. 23.

<sup>8</sup> Vgl. C. M. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*. Freiburg i. B. 1917, S. 150.

diesen ersucht auch die „vier ἄσώματα ζῶα, die feurigen λειτουργοί“ um ihre Fürsprache das litaneimäßige Psali, das im koptischen Tagzeitengebet die Ode der drei Jünglinge begleitet<sup>1</sup>. Ein Fest der 24 Ältesten wird am 24., ein solches der „vier unkörperlichen Lebewesen“ am 8. des Monats Hatur von den Kopten gefeiert<sup>2</sup>, und sogar Kirchen erhoben sich zur Ehre der letzteren<sup>3</sup>. Es kann wirklich nicht dem leisesten Zweifel unterliegen, daß der Bildtyp, der uns auf abendländischem Boden seit der Wende vom 8. zum 9. Jahrh. als Maiestas Domini entgegentritt, auf asiatischem durch den Doppelvers unter dem Namen des Umajja ibn Abi-š-Šalt seine früheste Bezeugung findet und in der armenischen Evangelienbuchillustration fortlebt, von Hause aus die bildliche Parallele zu diesen Tatsachen ägyptischer Liturgie darstellte. Das läßt sich um so bestimmter aussprechen, weil auch Vorstellung eines Thronens der Gottheit auf den apokalyptischen Lebewesen, die sich als für den Bildtyp ursprünglich erwies, ausdrücklich von der liturgisch-literarischen Tradition Ägyptens festgehalten wird. So nennt jene Wesen beispielsweise ein ihnen gewidmeter bohairischer Hymnus<sup>4</sup>: **εὔραι βα πι χαρμα ντε φ†** „die den Wagen Gottes tragen“ und das Synaxar zum 8. Hatur<sup>5</sup> geradezu: **الذين هم مركبة الله** „die der Wagen Gottes sind“, während weitere Stücke bohairischer Kirchendichtung<sup>6</sup> sie unter Berufung auf Ps. 18(17), 11 und 68(67), 18 mit den Cheruben identifiziert, auf denen der

<sup>1</sup> (R. Tuki), **πι χουι ιτε ιι θετοκια ηεν κατα ταξικ ιτε πι αβοτ χοιακ.** (Rom o. J.) S. 38.

<sup>2</sup> *Synaxarium Alexandrinum* d. J. Forget I (CSCO. *Scriptores Arabici. Series tertia.* Tom. XVIII. Rom 1922) S. 119 (Übs. 151f.) bzw. S. 96 (Übs. 105f.) = R. Basset, *Le Synaxaire Arabe-Jacobite (Rédaction Copte)* S. 259f. bzw. 187f. (PO. III S. 335f. bzw. 263f.).

<sup>3</sup> Im allgemeinen vgl. a. a. O. S. 96 (Übs. 106) bzw. S. 188 (PO. III S. 264). Kirchen der „vier Lebewesen“ in Kairo und bei Assuan bei Abū Šālih hrsg. von Evetts S. 49f. (Übs. 125f.) bzw. S. 131 (Übs. 283).

<sup>4</sup> (R. Tuki) a. a. O. S. 166.

<sup>5</sup> A. a. O. S. 119 bzw. S. 187 (PO. III 263).

<sup>6</sup> Die beiden Psalis auf den 8 Hatur bei De Lacy O'Leary, *The Difnar (Antiphonarium) of the Coptic Church (First four months) from the Manuscript in the John Rylands Library Manchester.* London 1926. S. 55f. bzw. die offizielle arabische Textausgabe: **كتاب الدفنار**. I. Kairo 1922. S. 105f.

Gott Israëls sitzt oder im Sturmwind daherfährt, und Abû Şâlih<sup>1</sup> von ihnen redet als *المرتبة العليا* „den das allerhöchste Polster tragenden“. Mit fast breiter Ausführlichkeit schildert endlich vollends die merkwürdige abessinische „Anaphora der 318 orthodoxen Väter“ unsere Thronträger<sup>2</sup>: **ወእምገበዋቲሁ : ለውእቱ : መንበር : ፩እንስሳ : ከመ : ዘይጸውሩ : መልዕ ልተ : ርእሶመ :** „und an den Seiten des Thrones sind die 4 Lebewesen, um ihn auf ihren Häuptern zu tragen“. Man braucht nur Derartiges mit den Darstellungen der armenischen Buchmalerei zu vergleichen, um von der frappanten Übereinstimmung zwischen Bild und Wort geradezu betroffen zu sein.

Das Ergebnis, daß Ägypten die Heimat der Verbildlichung von Apok. 4,2–8 ist, findet eine letzte Bestätigung schließlich naturgemäß auch durch die Tatsache, daß sie gerade hier uns in den ältesten Fresken von Bawit weitaus am frühesten entgegentritt. Und doch zeigen schon diese vermöge der das ursprüngliche Thronmotiv zerstörenden Einführung der Glorie und der neuen Züge des Augen- und Rädermotivs die zu unterstellende Urform des Bildtyps sehr stark abgewandelt, während die vielfach bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrtausends herabführenden armenischen Miniaturen, zumal wenn sie des Büchermotivs entbehren, jener Urform weitaus am nächsten stehen. Die überraschende Sachlage ist über diesen Einzelfall hinaus von höchster methodischer Bedeutung, weil sie einmal hell beleuchtet, wie wenig ikonographische Entwicklung sich an einer wesentlich chronologischen Aneinanderreihung der zufällig auf uns gekommenen Denkmäler ablesen läßt.

<sup>1</sup> A. a. O. S. 49.

<sup>2</sup> In der Ausgabe von S. Euringer, *Die Anaphora der 318 Rechtgläubigen. Äthiopisch u. deutsch: Ztschr. f. Semitistik und verwandte Gebiete* IV (1925) S. 136. Vgl. Übs. ebenda S. 270.

## ZWEITE ABTEILUNG

# TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

---

### DIE MANICHÄISCHE ZARATHUSTRA-HYMNE M 7

HERAUSGEGEBEN, NEU ÜBERSETZT, UNTERSUCHT UND DURCH EIN WEITERES HYMNEN-  
BRUCHSTÜCK ERGÄNZT

VON

PROF. I. SCHEFTELOWITZ

Im Anhang Text des Fragm. T III 260<sup>d</sup>

(Herrn Prof. F. W. K. Müller gewidmet)

1. Reitzenstein, der „Manis volle Abhängigkeit vom altiranischen Glauben“ für eine unumstößliche Tatsache hält (*GGA.* 1923, 44), faßt demgemäß die manichäische Vorstellung, daß der himmlische Bote die in Schlummer und Trunkenheit befindliche, mit der Materie vermischte Seele erweckt, als echt zarathustrisch auf. „Daß sie echt iranisch ist“ und „schon Zarathustra diese Erlösungsvorstellung gehabt hat“ (*GGA.* 1923, 52), „verbürgt ein Fragment des Zarathustra in einem manichäischen Hymnus“ (*Ir. Erlösungsmysterium* p. VI). Auf die „iranischen“ Vorstellungen dieses Fragments gehen nach R. nicht nur das Πνεῦμα des Baruchbuches des Gnostikers Justin, sondern auch der deutero-paulinische Epheserbrief 5, 6 ff. zurück. Die jüdisch christliche Erlösungshoffnung sowie die Selbstbezeichnung Christi als „Menschensohn“ sucht er auf Grund dieser neuen manichäischen Quelle als iranische Ideen zu erklären. Untersuchen wir daher, ob Reitzensteins These: „Das Zarathustra-Fragment zeigt uns, daß wir es im wesentlichen mit iranischen Vorstellungen und iranischem Kult zu tun haben, der durch Mani nicht namhaft geändert ist“ (*Ir. Erl.* p. 19), den Tatsachen entspricht. Zunächst ist Reitzensteins Angabe (*Iran. Erlös.* p. 2), die Fortsetzung dieses Zarathustra-Fragments, das in dem Doppelblatt M 7 enthalten ist, sei „mit dem nächsten Blatte verloren“ gegangen, unrichtig. Es kann nicht von einem Zarathustra-Fragment gesprochen werden. Gerade diese manichäische Hymne ist unversehrt und besteht aus zehn Versen. Unmittelbar an sie reiht sich auf derselben Blattseite eine andere an, die kein Versmaß aufweist und von der leider die Endsätze abgebrochen sind. Ich werde letzteres Fragment hier ebenfalls mitteilen. Das Versmaß der Zarathustra-Hymne ist eine Nachbildung der jüngeren Awesta-Metrik,



d. h. zwei achtsilbige Reihen mit indifferenter Quantität bilden einen Vers. Bereits C. Salemann, *Manichaica* III, IV 1912, p. 6 hatte in dem von ihm edierten manichäischen Fragment S 8 dieses mittelpersische epische Versmaß zu 8 + 8 Silben entdeckt. Aus der Metrik darf aber nicht geschlossen werden, daß solche Hymnen durchaus iranischen Stoff behandeln. Denn das Fragment M 4 (= Müller, *Handschr.* II 51) weist dasselbe Versmaß auf, trotzdem es die mittelpersische Übersetzung eines aramäischen Originals darstellt (vgl. Lidzbarski, *Nachr. GG.* 1918, p. 501f, ders. *Mand. Lit.* p. XIII).

1. אג כאמיד אותאן | אבדיסאאן אין | וינאחיפֿט משיי | פידראן חסינגאן •
2. בוֹאנר ארדאו | זרחושת כדיש | ויאורד אד גריו | וכיבי •
3. גראן | מסתיפֿט כו כופת | עשתיי ויגראסא | אוד או מן וינאה •
4. דרוד אבר תו אין | שחר ראמישן צי | אז וסנאד טו | פרשוד חים •
5. 5. חויין | ויאורד סרוש אן | אנאזאר כו אז או | חים נאזוג זאדג •
6. ומיכֿת עשתאם | אוד זאר וינאם | עזואיום אין | מרן אגוז •
7. זרחושת | או חו פט דרוד | פורסאד וצן | חסינג מנאן | הנראם •
8. וינדנאן | זאור אוד מסישת | גיתאן דרוד אבר | תו אין פדישט | וכיבי •
9. חכשאה | או מן נמריפֿט | זאדג פוסגרושן | פד סר אויסטא •
10. 10. טאונאן זאדג כי | כירד איי עסכוה | כו ציד ביכֿשיה | פד חרו ויאנאן ••

Folgende Wörter sind des Metrums halber als sekundäre Einschübsel anzusehen: *hasēnagān* bzw. *hasēnag* in V. 1 b und 7 b, *an*, das vollständig überflüssig ist und wohl auf einer irrtümlichen doppelten Schreibung der ersten Silbe des folgenden Wortes beruht, in 5 a, *masišt gēhān* in 8 a, *askōh* in V. 10 a. — Nach Reitzensteinscher Übersetzung sind jedoch folgende Wörter als sekundäre Zusätze zu merzen: *vigāhif tāsē* in 1 b, *srōš* in 5 a, *masišt gēhān* in 8 a, ferner die Verse 7 und 10. Dadurch erhält Reitzenstein nur 16 achtsilbige Reihen, die er

Die im Norddialekt abgefaßte Zarathustra-Hymne enthält einzelne unwesentliche Einschiebsel, die sich mit völliger Sicherheit herauslösen lassen. Die von Reitzenstein als Glossen gekennzeichneten Wörter beruhen jedoch auf einer Willkür, was das Metrum beweist. Ich werde zunächst den Text in der von Andreas und Salemann vorgeschlagenen hebräischen Transkription gehen u. zw. mit Bezeichnung der Zeileneinteilung des Handschriftblattes durch Vertikalstrich und dann zwecks genauer Kennzeichnung des Metrums die lateinische Umschreibung bieten, wobei die Glossen in eckige Klammern gesetzt sind.

- 1 a *Ag kamēd ōtān abdēsān*  
     b *aʾ vigūhft<sup>1</sup> tašē pidrān [hasēnagān] °*
- 2 a *bōžūgar ardāv zarahušt*  
     b *kadēš vyāvard ad grēr vxēbē<sup>2</sup> °*
- 5 3 a *garān mastift ku xuft aštay*  
     b *vigrāsū ud ō man vēnāh °*
- 4 a *Drūd abar tō ač šahr rūmišn*  
     b *čē az vasnād tō frašūd hēm °*
- 10 5 a *havēč vyāvard srōš [an] anāzūr*  
     b *kō az az hēm nāzūg zādag °*
- 6 a *vīmēxt aštām ud zār vēnām*  
     b *azavāy-ōm ač marn agōz °*
- 7 a *zarahušt ō hō pat<sup>3</sup> drūd*  
     b *pursād vacan [hasēnag] manūn handām °*
- 15 8 a *živandagān zāvar ud [masišt gēhān] drūd*  
     b *abar tō ač padīšt vxēbē °*
- 9 a *haḫšāh ō man namrift zādag*  
     b *pusagrōšn pad sar avistā °*
- 20 10 a *tāvagān zādag kē kird āy [askōh]*  
     b *kō čēd vixšēh pad harv vyāgān °*

dann in vier Strophen teilt, ohne daß das Manuskript für diese Einteilung einen Anhaltspunkt bietet. Seiner Theorie zuliebe hat Reitzenstein die Zarathustra-Hymne, die ja das beweiskräftigste Stück für sein sogenanntes iranisches Erlösungsmysterium bildet, vielfach willkürlich zurechtgestutzt. Davon zeugt seine Übersetzung, die ich hier zunächst bringe unter Einklammerung der von ihm nach seiner Angabe „mit völliger Sicherheit“ gekennzeichneten Einschiebsel, und der ich eine neue Übersetzung gegenüberstelle.

## Reitzensteins Übersetzung:

Str. 1: „Wenn ihr wollt, werde ich euch belehren durch [das starke Zeugnis der] frühere[n] Väter. Der Erlöser, der wahrhaftige Zorohusht, als er sich mit seinem Geiste besprach:

Str. 2: Schüttele ab die Trunkenheit, in die du entschlummert bist, wach auf und sieh auf mich. Heil über dich aus der Welt der Freude, aus der ich deinetwegen gesandt bin.

Str. 3: Und jener antwortete [er Srosh] dem, der ohne Leid ist: Ich bin ich, der Sohn der<sup>4</sup> Zarten (d. h. der<sup>4</sup> Lichtwesen). Vermischt bin ich und Wehklagen seh ich, führe mich hinaus aus der Umklammerung des Todes. [Zorohusht sagte zu ihm mit einem Heilgruß den uralten Spruch: o mein Körper];

Str. 4: Der Lebendigen Kraft und [der größten Welt] Heil über dich aus deiner Heimat. Folge mir, Sohn der Sanft- 15

<sup>1</sup> Da das Suff. *uš-* — oft auch ohne *i* geschrieben wird, so kann das *i* nur den kurzen Vokal wiedergeben. Für das sem. *u*, das dem iran. *t* entspricht, schreibe ich *t*. Wo *n* für iran. *h* steht, habe ich *h* eingesetzt.

<sup>2</sup> Daß *vxēbē* nur zweisilbig ist, geht aus Vers 8 b hervor. Es geht wohl auf air. \**xvai-bāhya* (vgl. *Grdr. Ir. Ph.* I p. 272) „eigene Erscheinung“ zurück. *vxēbē* entstammt dem Norddialekt, da dort *xv* so gut wie ausnahmslos zu *vx* umgestellt worden ist (vgl. W. Lentz, *ZII* IV 288, Tedesco, *Monde Or.* XV 202).

<sup>3</sup> Des Metrums halber ist hier wohl die ältere Form *pat* (zu lesen *pat<sup>i</sup>*) eingesetzt worden, während in Vers 9 b u. 10 b die jüngere Form *pad* steht, vgl. auch *padīšt* in V. 8 b. Ebenso ist *pidrān* (1b) die ältere Form, da ja der Nom. Pl. aus dem altiran. Gen. Pl. entstanden ist.

<sup>4</sup> Im mittelpersischen Text steht nur der Singular. Wieso Reitzenstein den Plural braucht, ist unbegreiflich.

## Meine Übersetzung:

- V. 1: „Wenn ihr wünschet, werde ich euch belehren aus der Offenbarung<sup>1</sup> des Meisters<sup>2</sup> der [alten<sup>3</sup>] Väter.  
 V. 2: Der Erlöser, der rechtgläubige Zarahušt, als er zu dem Geiste der eigenen Person sprach:  
 5 V. 3: Der du dich hingegeben<sup>4</sup> hast der Trunkenheit, wobei du eingeschlafen bist, erwache und sieh auf mich!  
 V. 4: Heil über dich aus dem Reiche der Freude (= Himmel), aus der ich deinetwegen gesandt bin!  
 V. 5: Und jener antwortete dem Srōš, dem über das Leid er-  
 10 habenen (*anūzār*): Ich, ich bin der Sohn des Feinen,  
 V. 6: Vermischt bin ich und Leid (*zār*) sehe ich. Du mögest mich aus des Todes Umhüllung<sup>5</sup> erretten<sup>6</sup>.  
 V. 7: Zarahušt richtete an jenen als Heilsgruß das [alte] Wort: O mein Glied,  
 15 V. 8: Der Lebendigen Kraft und [der obersten Welt] Heil über dich aus der Stätte des eigenen Selbsts,

<sup>1</sup> *vigāhft*, altir. \**vikāsa-*, ai. *vi-kās* „erscheinen“, Caus. „offenbaren“, p. *vikāsin* „beleuchtend“, aw. *ā-kas* „gewahr werden“, phl. *ākāsīh* „Kenntnis“, *ākāsīnitān* „in Kenntnis setzen“. Auf air. *vi-kās* geht ferner zurück phl. *gukās* „Zeuge“ (als Übers. von aw. *vikaya* Farg. 8; 27b), *gukāsīh* „Beweis“ (Dīnk. VIII c. 19, 13), *zūr-gukāsīh* „falscher Beweis“ (Dīnk. VIII c. 21, 19). Davon zu trennen ist aw. *vikaya*, phl. *gukāy* „Zeuge“ (Dīnk. VIII c. 19, 20. 32. 54), arm. L. W. *vkay* dss., phl. *gukāyīh* „Zeugnis“ (Dīnk. VIII c. 19, 58), vgl. Dīnk. VIII Intr. § 19: מן דין נוכחיה „aus der Offenbarung des Religionsbuches“, *angukāyīh* „Nichtvorhandensein eines Zeugnisses“ (Dīnk. VIII c. 16, 6), Turf. נוכחיה. Auf dieselbe Wurzel geht auch das im Psalter belegte נוכחיה (aus altir. \**vikāta*) zurück. Dagegen ist phl. נוכח „Beweis“ (Dīnk. VII 9, 15; VIII 20, 1), נוכחיה „Zeugnis“ (E. Sh. Dadabhai Barucha, Pahlavi 1912, 196), np. *guwāhī* dss. auf ap. *gaub* „sich erklären, sprechen“ zurückzuführen. Ohne Berücksichtigung dieser von mir hier angeführten Pehlewiformen versucht Lentz, ZII IV, 269 die Turfanformen, נוכחיה, נוכחיה und np. *guwāhī* irrtümlich aus einer gemeinsamen Wurzel abzuleiten.

<sup>2</sup> *tašē*: aw. *tašan* „Bildner, Schöpfer“, ai. *takṣan* „Bearbeiter, Zimmermeister“, mp. *tāšter* „Bildner, Künstler“, np. *tāš* „Herr, Genosse“. Nach R. bedeutet *tašē* „stark“ (?).

<sup>3</sup> *hasēnag*, vgl. arm. L. W. *hasak* „Alter“.

<sup>4</sup> *garān* vgl. np. *gārān* Part. von *gūrēstan* „hinneigen, sich neigen“. Nach R. bedeutet *garān* „schüttle ab“ (?).

<sup>5</sup> *agōz* = altir. \**āgauza*: aw. *ā-gaoz* „einhüllen“, ai. *gūhati* „verhüllt“. Nach R. *agōz* „Umklammerung“ (?).

<sup>6</sup> *azav*: aw. *uzava* „Retter“, *uz-av* „erretten“. Nach R. bedeutet נוצר „führe mich hinaus“. Das Metrum beweist aber, daß es viersilbig zu lesen ist.

mut, den Lichtkranz setze auf das Haupt. [Von den Mächtigen Geborener, der du geachtet gemacht bist, auf daß du Ansehen verschenkest an allen Orten].“

## 2. Erklärung der Zarathustra-Hymne.

Untersuchen wir nun, ob die in der Zarathustra-Hymne enthaltenen Vorstellungen ein echt iranisches Gepräge haben, so daß bereits der iranische Prophet — wie Reitzenstein annimmt — die darin enthaltene Erlösungsvorstellung gehabt hätte. Daß die Idee von der Schlaftrunkenheit der Seele sich nicht in zarathustrischen Schriftwerken nachweisen läßt, habe ich in *Asia major* I p. 486 f. dargelegt. Aus dem Iranischen stammen hier nur die beiden Namen Zarahušt und Srōš. Nach Reitzenstein (*Ir. Erl.* p. 4f.) handelt es sich in diesem Hymnus um „eine Begrüßung der nach dem Tode zum Himmel aufsteigenden Seele (bezw. des Geistes) durch ihre himmlische oder doch vorausgeeilte und bereits erlöste Hälfte, eine Begrüßung, bei welcher jene von dieser als ihr Körper bezeichnet wird“. Diese himmlische Seelenhälfte wird nach R. hier als Zarathustra bezeichnet, dagegen der von ihm befreite Geist als „der Götterbote Srōš, der im Arda Virāf als Seelenführer erscheint“. Allein seine Übersetzung ist falsch. Unter dem Namen Srōš wird hier ebenfalls Zarathustra verstanden, der ja als Prophet ein Wächter der Seelen ist (vgl. *Asia major* I p. 487), jedoch nicht in den zarathustrischen Schriften Srōš heißt. Erst seit der jungen spätsasanidischen Periode tritt Srōš<sup>1</sup> auch als Götterbote und

<sup>1</sup> Spiegel, *Aw.* III 229. Nach Pehlewi-Texten beschützt Srōš die ersten drei Tage nach dem Tode die Seele des Frommen vor den Dämonen (Saddar 58, 1 ff., Šāy. 17, 3), die er dann sicher über die Cinvat-Brücke geleitet (Mēnōk ī Xrat 2, 124. 162, Dād. 28). Daher ruft der Iranier beim Überschreiten einer Brücke den Sraoša an (Yašt 11, 4). Über Sraoša als Seelenrichter im Vereine mit Mithra und Rašnu vgl. Jackson, *Grdr. Ir. Phil.* II p. 642. Firdōsi berichtet: Als der gegen Bahrām Jubineh kämpfende König Xosrō Parvez von Feinden eingeschlossen war, betete er zu Ōrmizd. Da erschien vom Berge her Srōš, bekleidet mit einem grünen Gewande, reitend auf einem weißen Roß und brachte ihn in Sicherheit. In den Parsenschriften erscheinen Srōš und Neryoseng als die beiden Himmelsboten Ōrmizd's (Bahm Yašt III 24. 26. 59, vgl. yt. 10, 52; 13, 85). Im Manichäischen ist Srōš auch identisch mit der Lichtsäule. Die in den Himmel aufsteigende Seele eines verstorbenen Gläubigen gelangt zunächst in das Reich des Srōš (= zur „Lichtsäule“, bei Fihrist: „Säule des Lobpreises“), worauf sie die Läuterungen in Mond und Sonne durchmacht (Waldschmidt-Lentz, *D. Stellung Jesu* p. 49. 57. 124, Keßler, *Mani* S. 399). Nach parsischer Tradition ist der Wohnsitz des Srōš gewöhnlich im westlichen Erdteil Arezahī, dann aber auch im öst-

V. 9: Folge mir, Sohn der Sanftmut, den Lichtkranz lege auf das Haupt,

V. 10: Sohn der Gewaltigen! welcher du [als die Majestät<sup>1</sup>] gemacht worden bist, auf daß du Auserlesenes<sup>2</sup> verteilest an allen Orten.“

„Wächter der Seele“ auf, der dem leidenden Frommen im Schläfe frohe Kunde bringt (Firdōsi *ed.* Vullers p. 1413f.) u. ihm hilfreich zur Seite steht (Fird. p. 710f.) und nach dem Tode eines Frommen die Seele in den Himmel leitet (Fird. p. 1055 Z. 1). Daher vergleicht sich der iranische Held *Jihūn*, der dem Kai Xosrō treue Dienste leistet, mit *Srōš* (Fird. p. 1333). Entsprechend dieser spätiranischen Vorstellung wird in unserer manichäischen Hymne die vom Himmel herabkommende Seele des Zarahušt, die ihrem geistigen Ich die Botschaft von seiner Berufung als Propheten bringt, ebenfalls als *Srōš* bezeichnet<sup>3</sup>. Rein äußerlich scheint diese Hymne, die eine Offenbarung

lichen Savahī und in der ganzen Welt (Mēn. i. Xr. 62, 25). Der iranische *Srōš* als Seelenleiter hat also im Manichäischen eine veränderte Gestalt erhalten.

<sup>1</sup> *askōh* aus altiran. \**us-kavaθa*, np. *šukōh* „Majestät“, „Ehrfurcht“, aw. *kav* „bestimmen“, ai. *a-kuvate* „beabsichtigt“.

<sup>2</sup> Wieso nach R. *cēd* „Ansehen“ bedeutet, ist mir unklar.

<sup>3</sup> Daß Zarahušt *Srōš* genannt wird, kann schon darin begründet sein, weil *Srōš* im Parsismus ja der Genius der Religion ist (vgl. Yasna 57, 23). Gemäß Pehl. Komm. Yasna 43, 12 wird sogar König Vištāspa, da er für das Gesetz Zarathustra eiferte, als *Srōš* ahrē bezeichnet. So ist *Srōš* als Beiname für Zarathustra nicht auffällig. Im manich. Fragm. T II D 77 wird *Srōš* mit Jesus identifiziert (vgl. Waldschmidt-Lentz p. 74). Im Fragment M 74 Müller, *Handschr.* II p. 75 wird Māni als *Srōš* bezeichnet und Jesus mit Vahman zusammengestellt. Über die Gleichsetzung Jesu mit Vahman vgl. man auch Fragment M 176 = F. W. K. Müller, *Handschriftenreste* II, p. 60. Da Reitzenstein *GGA* 1923, p. 46 das Fragm. M 74 falsch übersetzt hat, gebe ich hier davon eine wörtliche Übersetzung: „O höchster Gott, unsterblicher König! O reinigende (𐭪𐭣𐭥𐭭 = air. *davana*: aw. *dav*, oss. *dawn* „reinigen“, ai. *dhāv* „reinigen, läutern“), lichte Throninhaber! Gewaltiger, kräftiger, gerechter *Srōš*, Erlöser der Seelen, Māni, Herr! O himmlische (𐭪𐭣𐭥𐭭: aw. *asan* „Himmel“) Herrscher der Gottesschöpfung! Ruheverleihender (𐭪𐭣𐭥𐭭: aw. *rārama*) Beseitiger des Sterbens (aw. \**viraēθar*), belebender Jesus, Führer (𐭪𐭣𐭥𐭭 = Part. Praes. von air. *vi-nay*, vgl. ai. *vināyaka*), jungfräuliches Lichtmädchen, kommender, oberster Vahman! Diese sehr starken Götter (sind) mit Wunderkraft versehen. Diese Götter mögen kräftig verleihen neuen göttlichen Segen.“ Daß 𐭪𐭣𐭥𐭭 nicht „zwei“ heißen kann, hätte Reitzenstein schon aus Salemann *M. St.* I p. 66 entnehmen können; dann hätte er nicht seiner Theorie zuliebe seine Übersetzung als „einzig richtig“ bezeichnet. Aber R. hat für Iranica eine ganz „neue“ Methode angewandt, die ich in *Asia major* I eingehend beleuchtet habe. So bedeutet *Giyān manuhmēd*, das ich als

des Meisters d. i. Manis behandelt und wahrscheinlich der Bekehrung der Zarathustrier gedient hat, an die Legende von der Berufung Zarathustras zum Propheten anzuknüpfen, worauf die Schlußworte hinweisen: „der du [als Majestät] gemacht worden bist, auf daß du Auserlesenes verteilest an allen Orten“. Gemäß der Anschauung aller alten Völker besuchen die Seelen gotterwählter Männer während ihrer irdischen Lebenszeit zuweilen die Himmelswelt (vgl. Scheftelowitz, *Altpers. Religion u. d. Judent.* p. 160 f.). So hat der Götterfürst Vohumanah den Zarathustra, als er das 30. Jahr überschritten hatte, zum Himmel hinaufgeleitet, wo er die erste Unterredung mit Ahuramazda hatte (Dink. VII c. 2 § 23). Daher hatte nach Firdōsi p. 1501 Z. 10 (*ed. Vullers*) Zarathustra bei seinem ersten Auftreten verkündet: *iz āsmān āmādūm, zūnāzd i xudāi jähān āmādūm* „Ich komme vom Himmel, ich komme von der Nähe des Weltenherrs“<sup>1</sup>. Ähnlich wurde — wie Fihrist berichtet — Mani bald nach seiner Geburt von einem unsichtbaren Geiste zum Himmel gehoben und verweilte dort einen oder zwei Tage, bis er wieder herabkam (Kessler, *Mani* p. 384).

Die in der Hymne enthaltenen Gedanken sind rein manichäisch-mandäisch, wie ja überhaupt der Manichäismus markante Spuren des Einflusses der mandäischen Religion aufweist. Echt mandäisch ist die Vorstellung von der Schlaftrunkenheit des menschlichen, mit der finsternen Materie vermischten Geistes, der auf der finsternen Erde, der Stätte des „Leides“ und der „Umhüllung des Todes“ weilt und von einem gottgesandten Boten geweckt werden muß, vgl. Ginzā L. III c. 25 (übers. Lidzbarski p. 550): „Eine Seele habe ich auf Erden, sie liegt eingehüllt in der Welt da. Eingehüllt liegt sie in der Welt da, ein Uthra (= Engel) trete an ihren Pfuhl, an ihren Pfuhl trete ein Uthra und rüttle sie aus dem Schlafe: Steh auf, steh auf, steh auf, schau zum Hause des Lebens hin und hebe dein Antlitz zum Lichtort empor<sup>2</sup>.“ Ginzā L. III c. 50 p. 576: „Aus einem rechten (= himmlischen) Orte kam zu mir der (göttliche) Mann, der Helfer ... Er rief laut mit seiner Stimme und ließ mich vernehmen, er weckte meine Seele aus

„Manuhmēd der Seele“ übersetze, nach R. (*GGA* 1922, p. 44) jedoch „Lebenshauch und Seele“, obgleich *giyān*, was ich nachgewiesen habe, niemals „Lebenshauch“, sondern die rein geistige, unsterbliche Seele bezeichnet (vgl. *ZII IV* p. 319).

<sup>1</sup> Firdōsi hat älteren iranischen Volksglauben bearbeitet. Das beweist auch Dink. IX 23, 12, der gleichfalls berichtet, daß Zarathustra betont habe: „Ich bin ein Gesandter des Ōrmizd und von Ōrmizd geschickt worden“ (*Ōrmazd frēstak hēm va Ōrmazd frēst hēm*).

<sup>2</sup> Ähnlich heißt es in dem chinesisch manichäischen Preislied auf Jesu: „Die ganze unwissende Sippschaft des FleisCHKörpers hat in dem tiefen Pfuhl die Söhne umklammert“, ferner: „Laß mein göttliches Ich ohne umhüllenden Schmutz sein“ (p. 106. 110).

dem Schläfe“. Änōš wird in die irdische Welt herabgesandt, um „die Schlummernden aus ihrem Schläfe aufzurütteln und sie aufzurichten“ (Ginzā p. 295 u. 337). Wer auf der materiellen Erde ist, den trifft „Wehleid“ (Johannesb. II 62). Die Seele ruft aus: „Wer hat mich in das Leid der Welt geworfen?“ (Ginzā p. 457). Ebenso wie in der manichäischen Hymne wird im Mandäischen der Himmel, der Herkunftsort der Seelen, als „die Stätte“ bezeichnet (Ginzā p. 501 u. 504). Die in die Welt hinabgestiegene, „in Elend und Seufzen“ geratene Seele klagt, daß sie von ihrer „Stätte“ abgeschnitten wurde (Ginzā p. 469). Die Seele heißt „Sohn der Gewaltigen“ (Ginzā p. 469 f.), wobei unter den „Gewaltigen“ die Uthras verstanden werden (Ginzā p. 482 u. 496). In der Zarathustra-Hymne führt der Geist die gleiche Bezeichnung „Sohn der Gewaltigen“. Ebenso entstammen der Name „Sohn der Sanftmut“, der ebenfalls dem Geist beigelegt wird, und die Bezeichnung der Götter als „Lebendige“ dem mandäischen Gedankenkreise (vgl. Scheftelowitz, *Entsteh. d. manich. Religion* p. 72 f., *Asia major* I p. 482)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Der mandäische Ausdruck „Leben“ für „Gott“ stammt aus dem Judentum, vgl. אלהים חיים bzw. אל חי Dt. 5, 23; 2 K. 19, 4; Jer. 10, 10; 23, 36; Hos. 2, 1; Jos. 3, 10; 2 S. 22, 47; Jes. 37, 4; Hiob 27, 2; Ps. 42, 3; Jer. Sōtā 3, 4; Wajjiqrā R. P. 26. „Unter dem Ausdruck Leben (חיים) ist der ewig Lebende (= Gott) zu verstehen“ Qōh. R. 7, 2, Ābot di R. Nātān 34. In Šemōt R. P. 5 heißt Gott einfach „der Lebende“ (חי), hingegen werden die Götter als „Tote“ bezeichnet. Der Ausdruck חיים bzw. חיים חיים ist im jüdischen Schrifttum gewöhnlich (Dan. 12, 7; Šemōt R. P. 41; Berēšit R. P. 40. 43. 60, Jelaḡdenu, Bešalaḡ § 2 ארון חיים „die Bundeslade des Ewiglebenden“. In den Gebeten steht für Gott häufig חי וקים „der Lebende und Beständige“. Bereits in altisraelitischer Zeit bezeichnete also der Ausdruck „Leben“ das unsterbliche Leben. Nach dem Paniranismus von Reitzenstein und Schaefer, denen die jüdischen Quellen unbekannt sind, stammt jedoch der Begriff „Leben“ im Sinne von „unsterblichem Leben“ aus dem Iranischen, was sie aus dem Namen des Urmenschen *Gayamarstan* ableiten, der „sterbliches Leben“ bedeuten soll. „Leben bedeutet nicht dem Griechen, wohl aber dem Iranier Unsterblichkeit; es kann seiner Natur nach gar nicht enden und ist das Wesen der Gottheit. Sterblichkeit und Tod ist das Wesen der Materie und des Widergöttlichen. So ist sterbliches Leben ein Widerspruch in sich selbst, ein Rätsel. Dabei wird das Adjektiv vorwiegend als unterscheidendes Beiwort empfunden; in den alten Liturgien heißt dies eigentümliche Gottwesen auch kurz Gaya Leben. Wieder möchte ich darauf aufmerksam machen, daß wir eine eigentümliche Fortsetzung des persischen Gedankens und Wortgebrauchs bei den nachträglich zur persischen Lehre bekehrten, ursprünglich semitischen Mandäern haben; die Gottheit heißt hier nur Leben“ (Reitzenstein-Schaefer, *Studien* p. 18 f.). Doch ist diese sophistische Beweisführung unhaltbar. Die iranischen Ausdrücke für „Leben“ *gayu* und *jiti* kommen niemals im Sinne vom ewigen bzw. jenseitigen Leben vor, sondern bezeichnen stets die irdische Lebenszeit des Menschen. Der Begriff „ewiglebend“ wird genau so wie im Deutschen und Griechischen entweder durch zwei Worte *yavaē-jī*, phl. *hamē zivandag* (Dink. VII 10),



Die in der Hymne enthaltene Aufforderung an den Geist: „Den Lichtkranz lege auf das Haupt“ ist echt mandäisch. Der wahre Gläubige und der Selige sind im Mandäismus mit dem „Lichtglanz“ (כלילא דזיוא) = manich. *pusagrōšn*) versehen (vgl. Schefftelowitz a. a. O. p. 17).

Charakteristisch für den Manichäismus und Mandäismus ist die völlige Entwertung der von Dämonen geschaffenen materiellen Welt. Beide Religionen betrachten die Erde als „die Welt der Finsternis“ und „die Welt des Todes“ (Ginzā p. 4) und den von Dämonen gebildeten menschlichen Körper als den „stinkenden“ (Ginzā p. 14. 430. 537, v. Lecoq, *Türk. Manich.* III p. 36), in welchem die von Dämonen gefangene, himmlische Seele eingesperrt ist; vgl. Fragm. M 7 Rückss.: „Vom Licht und von den Göttern bin ich (= Seele), und entfremdet bin ich ihnen geworden; vereint wandten sich gegen mich die Feinde (= Dämonen), und von ihnen bin ich zu den Toten (= materielle Welt) hingeschleppt worden.“ Das Leitmotiv beider Religionen lautet: Suche die in der dämonischen Materie gefangene, mit ihr gemischte, schlafende himmlische Seele, welche verschiedene Heilande weckten, zu befreien. Dieses Ziel erreicht der Manichäer vornehmlich durch Bekämpfung der Leidenschaften, durch Ertötung aller sinnlichen Triebe. Daher spielt hier das Fasten und das Zölibat eine große Rolle. Daß es weder ein iranisches noch ein manichäisches zwölfgliedriges Erlösungsmysterium gibt, habe ich *Asia major* I p. 475f. dargelegt<sup>1</sup>. Als das manichäische Erlösungsmysterium könnte man allenfalls die Läuterungsstufen, die

= hom. [θεοί] αὐτὸν ἐόντες, oder durch das Wort „unsterblich“ wie im Griechischen und Altindischen wiedergegeben (aw. *aməša*, phl. *amarg* Dīnk. VII 3,81; IX 31,9; ved. *amṛta*, gr. ἀμβροτός). Wo wir „ewiges Leben“ erwarten, steht im Avesta *amarətāt* („Unsterblichkeit“) oder *arəhu* („Dasein, Existenz“ von *ah* „sein“), vgl. Vend. 18,6: *ahunāsəm* „um das (ewige) Dasein zu erlangen“. *arəhu* kann sowohl das irdische als auch das unsterbliche Dasein ausdrücken. Falsch ist daher die aus dem Namen *Gayamarətan* von Reitzenstein und Schaefer gezogene Schlußfolgerung. Da *marətan* ebenso wie ap. *martiya* (= aw. *mašya*) stets „Mensch“ bedeutet (vgl. *mašyō irstō* Vend. 5,1; 7,45), kann *gayamarətan* entweder „menschliches Leben“ heißen, oder indem wohl *gaya* wie das synonyme *jiti* auch adjektivisch gebraucht ist (vgl. Yasna 38,5: *mātarō jītayō*), würde es sich vollständig decken mit *jvō nā* „der lebendige Mensch“ (im Gegensatz zu *irstō nā* Yašt 13,17). Aus diesem Grunde charakterisiert mp. *mard* „Mensch“ ebenso wie *nar* „Mann“ auch einen männlichen Gott. So werden in T II D 77 und M 284 b R 1 Srōš und Gott Jesus als *mard* „Mensch“ bezeichnet (Waldschmidt-Lentz p. 57. 61). Im Iranischen bedeutet somit das Wort „Leben“ niemals „unsterbliches Leben“, jedoch ist dieses in der altisraelitischen Religion der Fall.

<sup>1</sup> Vgl. auch Waldschmidt-Lentz S. 28ff. 31. Nach Reitzenstein „zeigt jedoch am klarsten das von Apulejus geschilderte ägyptische Isis-Mysterium, daß Mani tatsächlich ein älteres iranisches Mysterium benutzt hat“ (*Ir. Erlös.* S. 163). Er nimmt einen Paniranismus an: Nicht nur das Ägyptische, sondern auch die nordischen Edden enthalten iranische

die Seelenteile beim Aufstieg durchzumachen haben, ansehen. Die aus fünf Elementen zusammengesetzte Seele des verstorbenen Gläubigen steigt nämlich zuerst zum Monde, der das mit der finsternen Materie vermengte Licht aus der Seele ausscheidet, es läutert und dann zur Sonne entläßt, von wo es nach weiterer Läuterung in den Lichthimmel aufsteigt. In dem Moment, wo aber die Seele eines Electus zum Monde gelangt, steigen von seinen fünf Seelenelementen „Licht und Fravahr“, die frei von der finsternen Materie sind, unmittelbar in die Lichtwelt auf, dagegen bleiben seine drei anderen, mit der Materie vermengten Seelenelemente „Wasser, Feuer und Wind“ noch zurück, um zunächst im Mond und in der Sonne geläutert zu werden, worauf sie in der Lichtwelt mit den zwei zuerst aufgestiegenen Seelenelementen wieder zu einer Einheit werden, die dort nun als Gottheit fortlebt (vgl. Keßler, *Mani* 285, *Asia major* I p. 813). Diese manich. Vorstellung läßt sich weder mit iranischen noch mit christlichen Ideen in Zusammenhang bringen.

Da Mani in sein System auch indische Gedanken aufgenommen hat (vgl. *Asia major* I p. 476f.), so erscheint es begreiflich, daß wir in der Zarathustra-Hymne auch einer indischen Vorstellung begegnen. Der Geist bezeichnet sich in unserer Hymne als „den Sohn des Feinen“. Nun wissen wir von Augustin (*Op. imp. contra Jul.* I 172), daß die Manichäer den Geist als den Sohn der Seele auffaßten (*caro enim adversatur spiritui, quia filia concupiscentiae est, et spiritus carni, quia filius animae est*). Gerade in den altindischen Upanisads wird die Seele als „das sehr Feine“ bezeichnet (vgl. Scheftelowitz, *ZDMG* LXXV, 210 u. 211 A. 4)<sup>1</sup>. Auf der Rückseite desselben Blattes, auf dem die Zarathustra-Hymne steht, befindet sich ein anderes indisches Lehnwort. Unter den verschiedenen Arten von Dämonen, die dort aufgezählt werden, stehen neben den *Dēvān* und *Parīk* auch die *Yaxšān*<sup>2</sup>. Letztere sind die indischen *Yakṣas*.

Elemente (vgl. Reitzenstein, *Die nordischen persischen und christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang* in *Vorträge d. Bibl. Warburg* 1923—24). „Daß in der mandäischen Religion alle babylonischen Gottheiten als Teufel erscheinen, ist das entscheidende Zeugnis für ihren wesentlich iranischen Ursprung“ (*Ir. Erlös.* p. 7). Wenn also alle indischen Muhammedaner sämtliche Hindu-Gottheiten für Teufel ansehen, so wirkt nach Reitzenstein nur der von den Muhammedanern aufgenommene iranische Geist nach. Hierzu vgl. Scheftelowitz, *D. altpalästinensische Bauernglaube* p. 6.

<sup>1</sup> Die Etymologie von *grēv* „Geist“ beruht auf der von Augustin bezeugten manich. Auffassung, daß der Geist ein Sprößling der Seele ist; *grēv* (so auch im Soghdischen) aus altir. \**grabya* „Sprößling“: aw. *garəwa*, ai. *garbha*, gr. *βρέφος* (lautlich vgl. mp. *snēh* aus \**snabya*: aw. *snaša*).

<sup>2</sup> Auch in einem chinesisch manichäischen Text kommt *yakṣa* vor (Waldschmidt-Lentz S. 101).

3. Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, daß die in der Zarathustra-Hymne enthaltenen Vorstellungen nicht zarathustrisch sind. Ja sie stehen sogar im Widerspruch zu der iranischen Weltanschauung. Jede hochwertige Religion bestimmt entscheidend die Beurteilung und Wertung des Weltbildes für ihre Anhänger. Sie bildet im Wechsel der Zeiten das feste Gefüge. Zu der Zeit, als in den iranischen Ländern die zarathustrische Religion die offizielle war, die sogar auf Armenien und Babylonien einen großen Einfluß ausübte, muß von einer iranischen Einstellung gesprochen werden. Gemäß der letzteren Weltanschauung stammen die materiellen und geistigen Güter der Welt von Ahuramazda, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, der Menschen, der nützlichen Lebewesen und Pflanzen. In die materielle Welt hat aber Angromainyuš dämonischen Stoff gemischt (Bund. c. 27 f., Sik. 3, 23), der den guten irdischen Wesen zum Verderben gereicht und deshalb von den Gläubigen mittels verschiedener, von der Religion vorgeschriebener Riten und Sittenlehren bekämpft und vernichtet werden muß. Der von der Religion vorgeschriebene Kampf gegen das Dämonentum erheischt es, daß alles Schlechte in der Natur und im moralischen Leben des Menschen beseitigt werde, und man unduldsam gegen Ungläubige sei<sup>1</sup>. Schädliche Tiere wie Schlangen müssen demgemäß getötet, Sümpfe und Wüsteneien urbar gemacht werden. Da zum erfolgreichen Kampfe physische Kraft und eine lebensbejahende Stimmung erforderlich ist, wird einerseits das den Körper schwächende Fasten streng verboten, andererseits eine heitere Stimmung geboten. „Man soll seinen Körper in freudiger Stimmung halten u. seine Hände von der Sünde fern halten, denn wenn der Körper in freudiger Stimmung ist, dann wohnt Vohuman in dem Körper. Ist nun Vohuman in dem Körper, dann begeht man schwerlich eine Sünde und gerät der Körper kaum in Unordnung. Wo aber Unordnung in den Körper eintreten kann, da zieht der Dämon Akōman in den Körper ein“ (Dink. VI, 193). Immer wieder wird betont, daß in dem Körper eines Frommen gute Geister weilen. Die Vermehrung der guten Geschöpfe und der nützlichen Pflanzen in der Welt gilt als eine religiöse Pflicht. Daher ist Zölibat untersagt, hingegen eine kinderreiche Ehe geboten. Aus dem sasanidischen Rechtsbuch Mādīgān i hazār Dādistān, in welchem sich iranisches Volksleben widerspiegelt, ist häufig von zwei Hauptfrauen und von Kefsfrauen die Rede. Dieses bestätigt auch Strabo (Geogr. XV 3, 17), der als Grund dafür sehr richtig πολυτεχνίας χάριν „um des Kinderreichtums willen“ angibt. Auf der Schätzung des irdischen Lebens beruht z. B. die Feier des Geburtstages, die Kultivierung des Bodens, die Anlegung von Bewässerungskanälen. Denn wo Unfrucht-

<sup>1</sup> Vgl. Scheftelowitz, *D. altpers. Religion u. d. Judentum* p. 211; Mēn i xrat 5, 11.

barkeit ist, da weilt die dämonische Schar. Der Glaube an die geistigen, göttlichen Urbilder aller von Ahuramazda geschaffenen Wesen und Naturobjekte, an die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung in körperlicher Form, die Vergötterung des Feuers, Wassers und der Erde, sowie die Vorstellung, daß in der Nordgegend der Wohnsitz der Dämonen liegt, gehört zum festen Bestand der iranischen Weltanschauung. Gerade im babylonischen Talmud sind diese wesentlichsten iranischen Anschauungen belegt, die auch in der Sasanidenzeit für die Iranier charakteristisch waren. So ist es verständlich, daß das Parsenwerk Šikand Güm. 10, 59 f. den Manichäismus aufs schärfste bekämpft: „Der Gottesdienst der Manichäer ist Zauberei, ihre Religion ist Betrug und ihre Lehre töricht.“ Gemäß Dink. (ed. Sanjana 5, 244) unterscheidet sich der Zarathustrismus schon dadurch vom Manichäismus, daß ersterer die Dämonen aus dem menschlichen Körper zu bannen sucht, um Gott, welcher der Schöpfer der fleischlichen Körper ist, als Gast im Körper zu haben, während Mäni lehrt, daß der Mensch einen von Dämonen geschaffenen Körper besitzt, in welchem eine Gottheit gefangen gehalten wird. Nach manichäischer Vorstellung wohnen in der Nordrichtung die Götter, jedoch nach iranischer die Dämonen. Den Manichäern galten das irdische brennende Feuer (Fragm. M. 28) und die Erde als dämonisch, hingegen den Iranern als heilig und verehrungswürdig, weshalb der Zarathustrier geradezu „Feueranbeter“ *ātāš-pārast* genannt wurde (Firdösi p. 1552 Z. 10; 1776 Z. 13). Nicht bei den Iranern, wohl aber den Manichäern, Mandäern, Mohammedanern, Juden ist die Vorstellung von dem Auftreten des falschen Messias heimisch. Die iranische Weltanschauung ist optimistisch, die manichäische pessimistisch<sup>1</sup>. Bei den Manichäern ist die weibliche Äz (= *concupiscentia*) das Urprinzip des Bösen, hingegen bei den Iranern der männliche Ahriman. Das bei den Manichäern sich findende Motiv der Erbsünde (vgl. Scheftelowitz *ZII* IV p. 323) widerspricht gänzlich der zarathustrischen Religion. Der Mensch ist nach Mani ein Abbild der Äz, während er im Parsismus die verkörperte Form seines geistigen göttlichen Urbildes, seiner Fravaši, ist. Und dennoch muß nach Reitzenstein die manichäische Religion iranisch sein. So hebt er *GGA.* 1923, 53 f. hervor: „Wie ich oft betont habe, ist die Auffassung, daß alles Weltgeschehen nur der Kampf des Guten gegen das Böse, daß der Mensch als Träger eines Lichtteils Mitkämpfer und Helfer des Lichts sein soll und daß der Streit endlich zum Siege des Lichts und einer Wiedervereinigung des Menschen mit Gott führen wird, der iranischen und manichäischen Religion gemein-

<sup>1</sup> Daß dieser Pessimismus von Indien beeinflusst ist, darauf weist schon die dem Urmanichäismus eigene Seelenwanderung hin (vgl. A. V. W. Jackson, *J. Am. Or. Soc.* Vol. XLV p. 246—268, Waldschmidt-Lentz S. 10).

sam.“ Hierzu bemerke ich, daß auf Grund einer so allgemein gehaltenen Definition alle übrigen Erlösungsreligionen (indische, jüdische, christliche) iranisch sein müßten. Diese Definition berührt nicht das Charakteristikum der manichäischen Erlösungsreligion, was auch Reitzenstein in seinem *Iran. Erlösungsmysterium* richtig erkannt hat, weshalb er sich dort hütet, an irgendeiner Stelle eine solche verblaßte Definition für die manichäische Erlösungsreligion zu geben (vgl. *Ir. Erlös.* 116. 120. 84; Einl. V f. u. ö.). Wenn es nun von den manichäischen Electi heißt, daß sie den Kampf gegen die Lasterdämonen führen, so möchte ich darauf hinweisen, daß jede Erlösungsreligion ihren Bekennern gebietet, gegen das Böse zu kämpfen, damit die lichte Seele sich nach dem Tode mit Gott wieder vereinige. Diese Kampf Stimmung drückt sich besonders in der Bezeichnung der die „satanischen Gesetze“ überwindenden buddhistischen Asketen als „die Sieger“ aus (vgl. *Asia major* I p. 486 A.)<sup>1</sup>. Im Judentum vgl. *Berēšit Rabba* P. 9: „Solange die Frommen leben, kämpfen sie gegen ihren bösen Trieb.“ R. Sōmā lehrte: „Wer ist ein Held? Wer seinen bösen Trieb besiegt“ (P. Ābōt 4, 1)<sup>2</sup>. Ähnlich heißt es auch in der mandäischen Religion, die wie Lidzbarski (*Johannesb.* II p. XVIII, 125, *Mand. Lit.* XIX, *Ginzā* p. IX f.) dargestellt hat, unter dem Einfluß des palästinensischen Judentums entstanden ist; vgl. *Ginzā* p. 22: „Hütet euch, wappnet euch, damit ihr Gewappnete in der Welt genannt werdet;“ *Ginzā* p. 27: „Wappnet euch mit einer Rüstung, die nicht von Eisen ist.“

Manis Religionssystem kann ebensowenig als iranisch aufgefaßt werden wie die Steinersche Theosophie als eine deutsche Weltanschauung

## ב א ש א ה

• חריו אסמאר אנדרין אוד בעין אנדישאד ואכת ׀ כירד צי מיאנאר

• סר שישן צי אנדישישן כירבג אוד בוג וציחא אוד ויודאח עיו אץ בידאן

<sup>1</sup> Die Jaina-Religion ist geradezu von dem Worte *jina* „Sieger“ abgeleitet. Diesen Titel *jina* tragen die Heiligen dieser Religion, die ihre Sinne und den Hang an die Güter der materiellen Welt besiegt haben.

<sup>2</sup> R. Sime'on Ben Lāqīš lehrte: „Der böse Trieb sucht den Menschen täglich zu überwältigen und ihn zu töten. Würde Gott dem Menschen nicht beistehen, könnte er nicht bestehen“ (Sukkā 52b).

abgedruckten Stelle, sondern erwähnt ihn auch p. 1585 Z. 6 (ed. Vullers): *jāhān-rā bā-bin, kih dābāst yā nafš i Mānī be-čm* „Betrachte die Erde, welche wie die Seide bezw. das Gemälde des Mānī in China ist.“ Über Mānī als Maler vgl. v. Le Coq, *D. manich. Miniaturen* 1923 p. 13f.

<sup>3</sup> *may-āgār*, vgl. np. *āgārdan* „verschlingen“. Den Manichäern war der Weingenuß verboten, vgl. *Fragm. M* 177: „Aus Wein- und Trunksucht entstehen 9 Arten von Schäden und Sünden“ (vgl. Müller, *Handschr.* II p. 89).

betrachtet werden kann, obwohl sie von einem, im deutschen Kulturkreise aufgewachsenen Deutschen herrührt, der in Deutschland gewirkt und auch viele Anhänger in Deutschland hat. Wird man etwa das Mithrasmysterium, weil es im römischen Weltreiche verbreitet war und viele Anhänger unter Römern und Griechen hatte und seine schriftlichen Denkmäler hauptsächlich in lateinischer und griechischer Sprache vorliegen, als römisch bzw. griechisch bezeichnen? Kann etwa die Artussage, weil sie im Mittelalter auch von einem Juden in jüdisch-deutscher Sprache bearbeitet worden und auch von Juden gelesen worden ist, als jüdisch betrachtet werden? (vgl. L. Landau, *Arthurian Legends*, Leipzig 1912). Dagegen soll das manichäische, babylonische, indische, jüdische und christliche Elemente enthaltende manichäische System mit Reitzenstein als iranisch gelten, ja sogar die altiranische Volksreligion darstellen, obwohl es in gar keinen inneren Zusammenhang mit der altiranischen Religion gebracht werden kann (vgl. *Asia major* I p. 460 ff.), und obgleich Mani, dessen Name aramäisch ist, in Babylonien geboren ist und dort auch seine Offenbarung erhalten hat<sup>1</sup>. Nicht die manichäischen Schriften, sondern die Pehlewi-Literatur und Firdösi<sup>2</sup> gewähren uns ein wahres Spiegelbild von der iranischen Volksreligion, in der z. B. der Einfluß der babylonischen Astrologie sich stark geltend macht.

4. Der Inhalt des an die Zarathustra-Hymne sich anschließenden, im Norddialekt abgefaßten Fragments, das ich zum Schlusse bringe, kennzeichnet ebenfalls den Synkretismus des manichäischen Systems.

### „Hymne“.

„Jede einzige Sünde in ihm und außer ihm hat er gedacht, gesprochen und getan, welcher ein Weintrinker“ ist. Das Hauptbestreben [sei] nämlich das Überlegen der guten

<sup>1</sup> Ähnlich hat der mohammedanische Kaiser Akbar von Indien im 16. Jahrh. eine aus hinduistischen, islamischen, parsischen, jainistischen und christlichen Elementen zusammengesetzte Religion verkündet, indem er sich selbst als Propheten und Statthalter Gottes ausgab (vgl. R. v. Garbe, *Kaiser Akbar von Indien* 1909). Noch Niemand hat bisher diese synkretistische Religion als echt indisch bezeichnet. Den Synkretismus des Mani hat H. Leisegang in *Z. f. Miss. u. R. W.* 1921, p. 259. 261 religionspsychologisch sehr treffend beurteilt. „Jesus als manichäischer Erlösergott ist nicht eine Konzession abendländischer Gemeinden an die christliche Kirche, sondern für Mani ein wesentlicher Bestandteil seiner Lehre“. „Wo wir Übereinstimmungen manichäischer Ideen mit solchen des N. T. finden, ist mit Entlehnung der Manichäer aus dem Christentum zu rechnen“ (Waldschmidt-Lentz p. 20. 21).

<sup>2</sup> Firdösi berichtet von Māni nicht nur in der von Keßler p. 373 f.

עזארא וכיבוי באונ סכון פואג צי וכד אסט ואדאג או גיאן כי פד תנבאר •  
 פד תויץ דרוגמיג סכון אספור פרודאה כי ואיד חו תאר דוֹךְ נר אייג  
 ואדאג • צואגון כי פט תלאזונ רזור פד חו נִזְאָה בוכתגאן אוד אנדרכתגאן  
 צי פד סכון • קראה אביאד או אֶזֶן אוד עסתפֿט נרה כי תרי כסינד וֹ וְכַסִּינְד  
 5 גיאנאן פד אנוגיפֿט • •

Auch der Inhalt dieser Hymne bezeugt den synkretistischen Charakter des Manichäismus. Unter dem „Führer“, der auch als „vollkommene Rede“ bezeichnet wird, kann nach der ausgezeichneten Untersuchung von Waldschmidt-Lentz p. 34f. nur Jesus (= Logos) verstanden werden. Schon das manichäische Verbot des Wein- genusses, dem die Iranier sehr ergeben waren — was noch Firdōsi bezeugt — steht im Widerspruch zur iranischen Lebensfreude. Wenn zwar die eschatologische Wage auch in den zarathustrischen Schriften belegt ist (vgl. Schefftelowitz, *Die Altpersische Religion* p. 189), so spielt sie gerade bei den Mandäern eine derart bedeutende Rolle, daß sie sogar als Gott Abathur verehrt wird. „Vor Abathur ist die Wage aufgerichtet, er wägt Werke und Lohn. Er wägt und vereinigt den Geist mit der Seele. Wer sich beim Wägen als vollwichtig erweist, den hebt man empor und gewährt ihm eine Stütze im Leben“ (Ginzā übers. Lidzbarski p. 451, *Johannesb.* II 14). Aus dem Iranischen stammt jedoch die in dieser Hymne erwähnte Dreiteilung: Denken, Sprechen und Tun, während das Wort *narah* aus dem Indischen (*naraka*) entlehnt ist.

Die Untersuchung hat gelehrt, daß die Zarathustra-Hymne, die die Grundlage für das Reitzensteinsche iranische Erlösungsmysterium bildet, von Reitzenstein unrichtig wiedergegeben, falsch interpretiert und willkürlich als iranisch bezeichnet worden ist<sup>1</sup>. Auf falschen

<sup>1</sup> Reichliche Beispiele dafür, daß Reitzensteins Angaben über Manichaica teils unzuverlässig, teils falsch sind, habe ich in *Asia major* I p. 460 ff. u. 813 ff. angeführt. Hier will ich noch ein anderes Beispiel beleuchten. In seinem *Mand. Buch des Herrn der Größe* p. 49 sagt er wörtlich: „In dem Manichäismus muß es ursprünglich eine ähnliche Aufzählung der Gesandten wie im Mandäismus gegeben haben, das zeigt der Titel des Mithras ‚der dritte Gesandte‘ (Reitzenstein, *Göttin Psyche* p. 4).“ Da nun bei R. auch sonst gewöhnlich Mithra „der dritte Gesandte“ (in Anführungsstrichen) heißt (z. B. Reitzenstein, *Ir. Erlösungsmyster.* p. 169, so schenkte

Werke und der sündhaften Worte. Und scheide<sup>1</sup> das Eine von dem Andern. Erforsche dein wahres Selbst, den reinen Logos, der eigentlich<sup>2</sup> der Führer ist für die Seele, welche im Körper ist. In dieser Lügenmischung<sup>3</sup> begreife<sup>4</sup> den voll-  
 5 kommenen Logos, welcher diese finstere Hölle zunichte macht, als Mann und Führer. Als solcher, welcher durch die Wage ein Gerechter [ist], mögest du durch diese erreichen<sup>5</sup> die Erlösten und die Gesicherten<sup>6</sup>, nämlich mittels des Logos. Du mögest dich erinnern des Verhängnisses<sup>7</sup> und der durchglühten<sup>8</sup>  
 10 Hölle, welche im verborgenen verwunden<sup>9</sup> und zerstückeln<sup>10</sup> die Seelen in der Bedrängnis<sup>11</sup>."

<sup>1</sup> air. *vi-vad*.<sup>2</sup> *vχad* „eigentlich“ = aw. *χ'ato*.<sup>3</sup> *drōg-mēg*.<sup>4</sup> Vgl. aw. *frā-vat*.<sup>5</sup> Vgl. aw. *ni-gā*.<sup>6</sup> = Geretteten, vgl. aw. *han-drang*, *handrayta*.<sup>7</sup> Vgl. np. *zūn* „Anteil, Geschick“.<sup>8</sup> *astapt*: air. *uttapta*.<sup>9</sup> *tarē* = aw. *tarō*.<sup>10</sup> Vgl. np. *χāstān* „verwunden“, *χāsāndān*, *χāsīden* „zerkauen“, aus air. *\*χad-s*; aw. *χad*.<sup>11</sup> Vgl. aw. *qzah*.

ich R. ohne weiteres Glauben, daß der in seiner *Göttin Psyche* p. 4 nur im *Auszuge* von Andreas mitgeteilter Text auch wirklich diese Bezeichnung „der dritte Gesandte“ für Mithra enthalte, zumal da die Dreiheit der göttlichen Erlöser feststeht. So heißt Jesus in M 132: *tarkumān razvar* „der gerechte Dolmetscher“, Māni in M 3: *nūxzādag īg tarkumān* „der Erstgeborene, der Dolmetscher“ und in M 38 werden Mani und Mithra „die Dolmetscher der Religion“ (*tarkumānān den*) genannt. Da Mani ausdrücklich Jesus als seinen Vorgänger bezeichnet, ist Jesus der erste, Māni der zweite und Mithra der dritte Heiland, dessen Erscheinen noch erwartet wird. Sein Antipode ist „der falsche Mithra“, welcher vorgibt, der dritte Messias zu sein (vgl. *Asia major* I p. 481 A.). Bezugnehmend auf Reitzensteins Angabe, sage ich in meiner *Entsteh. d. manich. Religion* p. 69, daß „der dritte Messias den Namen Mithra, der dritte Gesandte“ trägt. Hierzu bemerkt R. in *GGA* 1923 p. 55, diese Angabe sei von mir erfunden. In seiner „*Göttin Psyche*“ stände gar nichts darin, daß Mithras „der dritte Gesandte“ heiße. Wer sich also auf Reitzensteins Manichaica verläßt, der ist verlassen. Sowohl der bekannte Historiker Eduard Meyer, als auch der Berliner Iranist Jos. Markwart haben meinen Ausführungen in *Asia major* I schriftlich zugestimmt, von denen ersterer mir am 2. V. 25 u. a. mitteilt: „Ich halte die neuen Lehren Reitzensteins in der Grundanschauung und der Art, wie er das Material verwertet, und seine kühnen Konstruktionen für einen verhängnisvollen Irrweg.“ Derselbe Gelehrte schreibt mir am 26. IX. 26: „Daß Sie mit Ihrer Polemik gegen Reitzenstein völlig recht



Voraussetzungen beruhen daher alle seine aufsehenerregenden Schlußfolgerungen, die sich an diese Hymne knüpfen. Eine weitere Untersuchung von manichäischen Texten, die ich in der Ztschr. f. Indologie u. Iranistik IV 316 ff. veröffentlicht habe, legt dar, daß der Zarvanismus, der gerade in der manichäischen Religion eine Rolle spielt, erst

haben, ist ja zweifellos, und der neue chinesische Text zeigt ja noch weiter, wie völlig er sich auf Irrwegen verirrt hat. Seine Arbeiten werden immer verwirrt. Und nun ist vollends noch die Arbeit von H. Schaeder mit den Phantasien über den Urmenschen hinzugekommen, von denen man kaum noch begreifen kann, wie ein wissenschaftlich gebildeter Mann derartiges glauben und standhaft vortragen kann. In dem an mich gerichteten Schreiben des Prof. Markwart vom 28. III. 25 heißt es: „Ich glaube, daß wir in der Grundanschauung im Gegensatz zu Reitzenstein und Cumont vollkommen übereinstimmen, daß der Manichäismus von Haus aus keine iranische Religion ist. Namentlich die Lehre vom Urmenschen hat zumindest in der zarathustrischen Weltanschauung keinen Anhalt. Dagegen dürfte bald von Babylonien Licht darauf fallen.“ Manichäisch-gnostische Bestandteile erklärt Reitzenstein auf Grund eigener Machtvollkommenheit für iranisch, wofür ich einige Beispiele geben will: „Wir wissen, daß die Mutter der Lebendigen als Erlösungsgottheit altiranischem Volksglauben angehört“ (GGA 1923 p. 52), „In den Mond setzen die Manichäer die altiranische mannweibliche Gottheit *παρθένος τοῦ φωτός*, die sie als Weisheit deuten“ (Iran. Erlös. 178). „Der Mondgott bewirkt nach iranischer Anschauung die Belebung des Toten und vollzieht eine Reinigung der Seele, die der durch den Sonnengott bewirkten entspricht“ (a. a. O. p. 98). Nichts von dem ist iranisch. Wenn gemäß Gr. Bund. XIV p. 100 der Same, den der sterbende Urmensch Gayomard fließen ließ, „durch das Sonnenlicht“ geläutert worden ist, so geschah dieses deshalb, um ihn von der dämonischen Infektion des Todesdämons zu befreien. Aus ähnlichem Grunde ist nach der indischen Sage die Gangā vom Himmel herabgeflossen, um die Asche der durch die übernatürliche Kraft des Rsi Kapila getöteten Söhne des Königs Sagara zu reinigen. Auf Reitzenstein-Schaeders neuestes Buch „Studien“, das auf Unkenntnis des iranischen Materials beruht, werde ich in Ztschr. f. Missionskunde u. Religionswissenschaft eingehen. Da Schaeder, der sich rühmt, seine religionsgeschichtliche Methode „der literarischen und persönlichen Belehrung durch Reitzenstein verdanken“ zu können, Reitzensteins sämtliche Hypothesen als unantastbare Offenbarungen verteidigt, wofür „die Religionshistorie und die Orientalistik ihm zu größtem Danke verpflichtet sind“ (Islam 1923 p. 330), wird mit meiner Untersuchung zugleich auch Schaeder widerlegt. Reitzenstein, der in GGA 1923 p. 39 ff. zahlreiche falsche Angaben aus meiner Schrift: „Entstehung der manich. Religion“ macht, sagt dort p. 40: „Daß die manichäische Erlösungslehre iranisch sei, gibt Schefftelowitz im Schluß selbst zu und behauptet nur, sie sei durch andere Vermittelung zu Mani gekommen“. Gerade das Gegenteil steht in meiner Schrift, nämlich daß die manichäische Erlösungslehre weder direkt noch indirekt aus dem Iranischen stammt. Daß es kein iranisches bezw. manichäisches Erlösungsmysterium gibt, haben nun unumstößlich Waldschmidt-Lentz in ihrem trefflichen Werk, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, dargelegt.

unter babylonischem Einfluß aufgekommen ist und nicht als eine uriranische Entwicklung aufgefaßt werden kann<sup>1</sup>, und der Manichäismus unmöglich als iranische Volksreligion erklärt werden kann.

## 5. ANHANG:

### TEXT DES FRAGMENTS T III 260<sup>a</sup>

Bei der Entzifferung dieses sehr wichtigen, im Süddialekt abgefaßten Textes, der uns die ältesten manichäischen Vorstellungen vom Urmenschen bietet und dessen Übersetzung und Bearbeitung ich in *Ztschr. f. Indol. u. Iran.* IV 317 ff. geliefert habe<sup>2</sup>, konnte ich auch die lateinische Umschrift des Herrn Prof. F. W. K. Müller benutzen, der sie mir in hochherziger Weise zur Verfügung gestellt hat, sodaß hierdurch die Lesungen völlig gesichert sind. Die Seite ist in zwei Kolumnen eingeteilt zu je 32 Zeilen. Meine hier beigefügte Übersetzung enthält einzelne Verbesserungen.

<sup>1</sup> Herr Prof. E. Littmann macht mich darauf aufmerksam, daß bei den Semiten im allgemeinen „Zeit“ = „Schicksal“ bedeutet. „Dafür lassen sich aus der arabischen Dichtung sehr viele Beispiele anführen, vgl. auch Caskel's Dissertation über das Schicksal bei den alten Arabern“. Ein anderes Beispiel für Zeit = Schicksal finde ich bei Firdösi ed. Vullers p. 1032 Z. 13: „Wann ihn das Schicksal (*zāmān*) durch deine Hand erreichen wird“. Für Schaeder ist jedoch der unter semitischem Einfluß entstandene *zarvān* natürlich „der alte iranische Urgott *zurvān*“ (!), Reitzenstein-Schaeder, *Studien* p. 277.

<sup>2</sup> Gleichzeitig möchte ich hier einige Druckfehler in der in ZII. Bd. IV erschienenen Arbeit berichtigen. S. 317 A. 2: Lies Unterlassung (statt „Unterdrückung“. — S. 318 A. 2 muß lauten: *ham-nahvan* „Verbundenheit“: ai. W. *nadh* „binden“, *saṃnahānam* „Verbindung“, *saṃnāha* „Band“ (statt נהן: ai. W. *nas* „sich zugesellen“, zu mp. Suff. *van* vgl. mp. *afrīn* aus *afrīvan* Salemann Man. St. 157, mp. *awzūnīh* neben *awzāyīšn*). — S. 320 Anm. Zeile 21 lies: der Gāthās (st. des Gāthās). — S. 324 A. 1: 𐭪𐭫𐭪 (für 𐭪𐭫𐭪). — S. 327 Z. 22: Füge hinzu: Fird. p. 771. — S. 329 A. 1 muß Bund. 3, 22 statt Vend. heißen. — S. 330 Z. 27: Lies (II p. 567). — S. 342 A.: Lies *Šīr* (st. *Sīr*). — S. 343 Z. 24: Lies *est* (st. *et*). — S. 342 letzte Zeile: Lies 1924 (st. 1824). — S. 321 letzte Zeile u. ö. steht für Baur fälschlich Bauer.

## גיאן אוד נסאה

- | b                       | a                                  |
|-------------------------|------------------------------------|
| 33. אוד אכער כי תאן     | 1. אריש רסייד תאנש                 |
| 34. וחג פריש זאד ° °    | 2. גיאן פד זיחר                    |
| 35. תאניש אז חייאראן    | 3. רושניי כרשין אוד                |
| 36. כי אציש אברדר       | 4. אנראיי מחי בויד                 |
| 37. חניד תיס אוישתב     | 5. ן פד זמאן זאייד                 |
|                         | [Hier sind 2 Zeilen freigelassen.] |
| 38. אבר ני רסיד ° ° איג | 6. אוד כא זאאייד                   |
| 39. אנדום תאן וחג       | 7. איגיץ פד תן אוד                 |
| 40. זייד אוד פתרייד     | 8. גיאן אץ תאם                     |
| 41. אוד כו אוישאן כין   | 9. 10. תמנחון אי דיואן             |
| 42. אוד אוישתאב         | 10. אוד אמיישן אי                  |
| 43. אבר רסיד גחי וחג    | 11. יודאן פרויחיד אוד              |
| 44. מיריד ° ° אוד אול   | 12. זייד ן או פימאן                |
| 45. אחלת בויד אוד פד    | 13. רסיד ° ° אאז פימאן             |
| 46. כויש קונישן או      | 14. 15. אוד אורזוג נייאם           |
| 47. טווישן גומאייד ° °  | 15. בויד ° ° אוד אב                |
| 48. אוד מרדוחם נר       | 16. אוד אדור אוד דרכל              |
| 49. אוי מאיג צי תאם     | 17. אוד דאם כויש                   |
| 50. שחר זאייד תאן חרו   | 18. נאף זנייד אוד                  |
| 51. אאז דיסשן חניד      | 19. 20. בישיד אוש אאז              |
| 52. אוד אץ אב אוד       | 20. אוד אורזוג פריש                |
| 53. אורור אוד כואר ן    | 21. שאד בוינד צישאן                |
| 54. באר אי גונג גונג    | 22. כאם אוד פייס                   |
| 55. צי פד מרדוחמאן      | 23. קונד ° ° ביץ ני אב             |
| 56. או אאז רסיד אוד     | 24. 25. אוד ני אדור ני דרכל        |
| 57. כוריד ° ° איגיש תאן | 25. אוד ני דאם פריש                |
| 58. אאז פד כויש ודיב    | 26. שאד ני בוינד ° °               |
| 59. וחג אויש ומיחיד     | 27. צישאן דרשמין ן                 |

## Übersetzung:

„Verständig gelangte diese seine Seele in das Lebenslicht, würdevoll auftretend, und sie wurde vorzüglich und groß. Und von Zamān war sie erschaffen worden. Und als sie  
 5 erschaffen war, war sie bald in einem Körper. Und die Seele wurde von der gleichzeitigen Verbundenheit<sup>1</sup> mit den Dämonen und der Vermischung mit den göttlichen Wesen erzogen und sie lebte und gelangte zum Ebenmaß. Aber er (der Ur-  
 10 menschen) wurde das Gefäß der gebieterischen Āz und der Sinnenlust. Und das Wasser und das Feuer und die Pflanzen und die Tiere seines eigenen Nabels (= seiner himmlischen Verwandtschaft) schlug und bedrückte er. Und sie, die Āz und die Sinnenlust<sup>2</sup>, wurden von ihm erfreut, denn deren Wunsch und Art und Weise tat er. Aber weder das Wasser  
 15 noch das Feuer noch die Pflanzen noch die Tiere wurden von ihm erfreut, denn deren Feind und Bedränger wurde er, und nicht beachtete er sie. Und die unverständige, mit einer üblen Seele versehene Āz hielt ihn fest, bis dieser Zamān und das Gestirn, unter welchem dieser Sprößling geboren  
 20 wurde, [erschieden]. Ihn überwand infolge seiner Helfer, welche überlegener als sie (= die Āz) waren, nicht mehr irgendwelcher Druck. So lebte endlich dieser Sprößling [gottergeben] und er enthielt sich [der Begierden]. Und als der Sprößling, deren (= der Dämonen) Bosheit und Druck dann überwunden  
 25 hatte, starb er. Und sündlos wurde er oben [im Lichthimmel], denn für seine eigene Handlungsweise hat er an Sühne gedacht. Und dieses Menschengeschlecht, das männliche und weibliche, des gesamten Äons wurde geboren. Diese alle sind das Abbild der Āz. Und von dem Wasser und den Pflanzen  
 30 und der Speise und der Frucht von jeglicher Art, welche bei

<sup>1</sup> *hamnahvan* (aus air. \**hamnaðvan*) ist wegen des *h* aus dem Norddialekt entlehnt (vgl. Tedesco, *Monde Oriental* XV 194 f., W. Lentz, *ZIL* IV 268 f.).

<sup>2</sup> Außer den in *ZIL* IV 322 angeführten Stellen kommt *Āz* im Verein mit *Avarzōg* („Sinnenlust“) in M 477 (= Müller, *Handschr.* II 15) vor: „Und die Āz und die Avarzōg werden schwach werden“, wenn Jesus den Äon behüten wird. Nach *Fihrist* tritt der Seele des verstorbenen Electus, wenn

b	a
60. אוד דיסיד •• אוד כא	28. אאזאראג בויד
61. אהנון חאן אב	29. אוד ני אכשינייד
62. אוד אורור גיאניחאן	30. ציש אאז אביוש
63. פד כוף אוד דשת	31. אוד דזרואן דאריד
64. איסתיד •• אוד או	32. •• אוד דא אוי זמאן 5

### Ergebnisse der Untersuchung:

1. Der Inhalt der sogenannten Zarathustra-Hymne, die von Reitzenstein falsch interpretiert worden ist, enthält rein manichäisch-mandäische Vorstellungen. Iranisch ist darin neben dem Namen Srōš nur Zarahušt, den ja Māni ausdrücklich als seinen Vorläufer bezeichnet, und dessen Berufung zum Propheten hier in manichäischem Kolorit geschildert wird.

2. Nicht nur Zarahušt, sondern auch Māni und Jesus tragen im Manichäismus zuweilen den Beinamen Srōš.

3. Die manichäische und mandäische Bezeichnung der Götter als „Lebendige“ ist unmöglich mit Reitzenstein und Schaeder aus dem Iranischen abzuleiten, sondern entspringt dem Judentum.

4. Die in der zarathustrischen Hymne vorkommende Charakterisierung der Seele als „das Feine“ stammt aus dem Indischen.

5. Die Zarathustra-Hymne behandelt kein Erlösungsmysterium. Das von Reitzenstein dargestellte iranische Erlösungsmysterium ist von ihm erfunden.

6. Zwischen der iranischen und manichäischen Weltanschauung herrschen unüberbrückbare Gegensätze.

7. Gerade das an die Zarathustra-Hymne sich anschließende Fragment bezeugt den synkretistischen Charakter der manichäischen Religion.

8. Reitzensteins Angaben über „Iranica“ sind teils unzuverlässig, teils falsch.

9. Text des Fragments T III 260<sup>a</sup>.

sie zum Himmel aufsteigt, „der Teufel der Gier und der Lust nebst anderen Teufeln“ entgegen (Kießler, *Mani* 399). Auch aus dem großen manichäisch chinesischen Preislied auf Jesu geht hervor, daß die „Gier“ (= Âz) das böse Urprinzip ist, vgl. Waldschmidt-Lentz p. 104: „Bring meines Licht-Ichs wunderbare Schönheit zur Vollendung, wie ursprünglich als ich noch nicht in das Reich der Gier und Lust versenkt war“; ferner werden p. 98 „die fünf Arten von Söhnen des Lichts“ den „fünf Arten von Söhnen der Gier“ entgegengesetzt. Augustin, der, wie ich in ZII. ausgeführt habe, gerade die in unserem Fragmente enthaltene Form der manichäischen Urmenschlegende kennt, ergänzt insofern unseren Text, als er berichtet, daß der Urmensch erst, nachdem er zusammen mit den fünf Elementen Krieg gegen die Dämonen geführt hatte (*primum hominem cum quinque elementis belligerantem*), von ihnen überwunden wurde (Augustin, *Contra Faustum* XX 9).

den Menschen sind, diese gelangen zur Āz, und sie genießt sie. So ist diese Āz; durch ihre eigene Glut wurde ein Sprößling von ihr gebildet, und er war ihr ähnlich. Und wo noch diese Orte des Wassers und der Pflanzen waren, da erstand  
 5 ein Berg und eine Wüste. Und zum . . .“

### Nachträge.

Zu S. 266 A. Sraoša schirmt die Häuser (y 57,34) und Körper der Gläubigen (Gr. Bund p. 169 Z. 7) und verscheucht im letzten Drittel der Nacht von den schlafenden Gläubigen die Schlafdämonin (Vend. 18,22f.).

Zu S. 270 A. Vgl. auch Dink. VII 3,81: bēn Kulā 2 aχvān . . . min astōmandūn min ca mēnugān „in den beiden Existenzen, der verkörperten und geistigen (= in dem irdischen und ewigen Leben).“

Zu S. 273 Z. 33. Gemäß Gr. Bund p. 21<sup>12</sup> sind die Menschen dem Gayomard ähnlich gebildet, und Gayomard selbst ist (gemäß Dād i Dēn 64,1) im Ebenbild des als Priester (āsrōk) verkörperten Ōhrmazd erschaffen worden. — Um unter Zarathustriern erfolgreich Mission treiben zu können, hat die manichäische Kirche stereotype Ausdrücke der Zarathustrier umgedeutet und einzelne Vorstellungen dem manichäischen Glauben angepaßt. So hat man die iranische Vorstellung, daß die Menschen nach dem Ebenbild des Urmenschen Gayomard geschaffen worden sind, ebenfalls übernommen (*Acta Archelai* p. 12,3, Cumont, *Recherches* I p. 43). Ebenso ist Fragm. S. 9 recto zarathustrischen Anschauungen angepaßt, weshalb dort Ōhrmazd statt zarvān steht und viele zarathustrischen Ausdrücke vorkommen wie *druχš*, *nasāh*, *parik*, *darvand*, *dēvān* *ōsgarān*, *rēstāχēz*, *vahīšt*, *aryāmān*, *dānišn* *ē Ōhrmazd*. In diesem Fragm. kann der den menschlichen Körper schaffende Dämon, dessen Name in dem abgebrochenen Stück gestanden hat, nur die Āz sein, da sie sich in den menschlichen Körper versetzt. Ausdrücklich wird ja gesagt: „Er (Ōhrmazd) trieb ihm (dem Urmenschen) die glaubensfeindliche Āz heraus und hat ihn mit Augen sehend gemacht.“

# DIE EVANGELISCHEN FRAGEN UND LÖSUNGEN DES EUSEBIUS IN JAKOBITISCHER ÜBERLIEFERUNG UND DEREN NESTORIANISCHE PARALLELEN

SYRISCHE TEXTE, HERAUSGEGEBEN, ÜBERSETZT UND UNTERSUCHT

VON

DR. GERHARD BEYER

## § 3. Bar ʿEb(h)rājā und seine Quellen.

Das jüngste jakobitisch-syrische Literaturdenkmal, in welchem ein Nachhall der ζητήματα καὶ λύσεις begegnet, ist die Matthäuserklärung in dem großangelegten Kommentar zum AT. und NT. (ܡܬܝ ܝܫܝܐ) des Grig(h)ôr Abû-l-Farağ genannt Bar ʿEb(h)rājā<sup>1</sup>. Allerdings ist hier der Nachhall sehr gering, was seinen Grund in der Art der Benutzung der Quellen hat. Neben Dionysios bar Šalīb(h)î war seine Vorlage für das NT. auch die Überlieferung der nestorianischen Kirche. Schon der Umstand, daß er Dionysios bar Šalīb(h)î benutzte, aber nur in kurzen Umrissen wiedergab, läßt vermuten, daß von Eusebianischem Gut nicht viel übrig geblieben ist, da Dionysios bar Šalīb(h)î nicht allein Eusebius für seine Behandlung der Schwierigkeiten im Geschlechtsregister zugrundelegt. Dazu kommt dann auch noch die Benutzung anderer Quellen, in denen Eusebius gar keine Rolle spielt.

Zu den im folgenden übersetzten Partien wird in Anmerkungen auf die früher behandelten Eusebiusfragmente verwiesen. Auch die Partien, die Eusebius nichts angehen, sind hinzugefügt, um das Verhältnis zu der nestorianischen Überlieferung zu beleuchten. Auch hier weisen die Anmerkungen auf die Quellen hin.

Spanuth a. a. O., S. 2, Z. 10—S. 5, Z. 12 = Carr a. a. O. S. 2—6 (vgl. Übs. S. 5—8).

„Sohn Davids, Sohn Abrahams.“] Den David erwähnte er, weil man glaubte, daß von ihm der Messias ausgehen

<sup>1</sup> Siehe Spanuth, *Gregorii Abulfarag Bar Ebhraya in evangelium Matthaei commentariorum capita 1—8*. Göttingen 1879 bzw. nunmehr W. E. W. Carr, *Gregory Abu'l Faraj commonly called Bar-Hebraeus Commentary on the Gospels from the Horreum mysteriorum translated and edited*. London 1925. Die Hss. sind von Baumstark in *LG*, S. 314 notiert.

werde, gemäß den Stellen: „Soll nicht aus dem Geschlechte Davids und aus Bethlehem der Messias kommen?“ Und: „Es hat der Herr dem David geschworen: Aus der Frucht deines Leibes usw.“ Und: „Ich habe geschworen dem David, 5 meinem Diener.“ Und: „Es wird ein Reis ausgehen vom Stamme Jesses.“

Und weiterhin erwähnt er Abraham, weil man sagte, daß in seinem Samen alle Völker gesegnet würden<sup>1</sup>.

Weil Lukas für die Heiden schrieb, stieg er bis Adam, 10 dem allgemeinen Vater, und über ihn hinaus zu Gott, dem Schöpfer des Alls, empor<sup>2</sup>.

„Jakob zeugte Juda und seine Brüder.“] Die Brüder Isaaks und Jakobs erwähnte er nicht, da von ihnen nicht wie von den Brüdern Judas das Geschlecht der Hebräer ab- 15 geleitet wurde. Sie waren nämlich Araber und Idumäer, nämlich die Söhne Ismaëls und Esaus<sup>3</sup>.

„Juda zeugte Phares und Zara aus der Thamar.“] Phares ist das Vorbild des Neuen Bundes, das dadurch vorgebildet wurde, daß er seine Hand zuerst ausstreckte, dann (aber) 20 wieder zurückzog. Darauf trat Zara, der das Vorbild des Alten Bundes ist, heraus. Deshalb erwähnte er diese beiden<sup>4</sup>.

Sara, Rebekka und die übrigen vortrefflichen Frauen hat der Evangelist übergangen, aber Thamar, Rahab, Ruth und Bethsabée erwähnt aus Opposition gegen die Juden, die die 25 Berufung der Heidenvölker in die Kirche Gottes tadeln und für die Vorbedingung der Vortrefflichkeit die Verwandtschaft, nicht<sup>5</sup> die gottesfürchtige Gesinnung halten. Deshalb zeigt er, daß der große David von der Ammoniterin Thamar, die mit ihrem Schwiegervater buhlte, und von der Buhlerin 30 Rahab, die die Späher in Jericho aufnahm, und von der Moabiterin Ruth abstammte, während in betreff der Ammoniter und Moabiter (doch) bestimmt war, daß sie in Ewigkeit nicht

<sup>1</sup> Vgl. Dionysios bar Šalib(h)ī, S. 32 (Übs. S. 25). Georgios v. Bē'eltān: oben S. 80—88.

<sup>2</sup> Vgl. D. b. Šalib(h)ī, S. 56 (Übs. S. 42). G. v. Bē'eltān: oben S. 90 f.

<sup>3</sup> Vgl. D. b. Šalib(h)ī, S. 33 (Übs. S. 26).

<sup>4</sup> Vgl. D. b. Šalib(h)ī, S. 35 (Übs. S. 27). G. v. Bē'eltān: oben S. 84 f.

<sup>5</sup> Das **al** der hs.lichen Überlieferung ist in **al** zu verbessern.



in das Haus des Herrn eintreten würden. Und der weise König Salomo ward von der Hettiterin Bethsabée geboren, die sich im Anfang auf ungesetzliche Weise mit David verband<sup>1</sup>.

„Joram zeugte Ozias.“] Joram zeugte nicht Ozias, sondern Achozias, Achozias zeugte Joas, Joas zeugte Amasias, Amasias Ozias. Africanus von Emmaus und der hl. Severus sagen, daß der Evangelist diese drei ausließ, da sie von Athalia, der Schwester Achabs, die auch nach ihrem Laster Tochter Jezabels genannt wurde, abstammten. Wenn aber dem so wäre, wie konnte er da Achaz und Manasse, die noch schlechter waren, erwähnen? Georgios, Bischof der Araberstämme, sagt: Der erste Schreiber irrte wegen der Ähnlichkeit der Zeichen ab und er schrieb, anstatt Achozias zu schreiben, Ozias. Mich aber überzeugt auch dieser Gedanke nicht, deswegen, weil mit diesen drei Personen es 17 Generationen waren. Wenn sie von dem Evangelisten nicht ausgelassen wurden, wie hätte er 17 (in den Text) gesetzt, aber nur 14 gezählt? Es ist mithin ersichtlich, daß die Erklärung des Origenes hier am meisten am Platz und überzeugend ist, der sagt: daß der Evangelist, um die Zahl 14 festzulegen, die den gläubigen Hebräern sehr lieb war, jene ausließ. Wie sie nämlich am Ende von 42 Reise(jahren) des Volkes das versprochene Land erbten, so ererbten wir am Ende von 42 Geschlechtern die Herrschaft des Himmels durch den Messias<sup>2</sup>.

„Josias zeugte Jechonias und seine Brüder im babylonischen Exil.“] Jechonias, den Enkel des Josias, nannte er dessen Sohn, obgleich Josias den Jehojakim, welches Eljakim ist, zeugte, und Jehojakim den Jechonias; und der Oheim des Jechonias, Jehoachaz und Sedekias, nannte er seine Brüder gemäß der Gewohnheit der Schrift, wenn Abraham zu Lot, seinem Neffen sagt: „Wir sind Brüder.“ — Und weil der Prophet Daniel von der Prophezeiung des Jeremias an,

<sup>1</sup> Vgl. Išo'dad(h) v. Merv, *Hor. Sem.* VI, S. 12f. (Übs. V, S. 8) und Theodorus b. Kōnī, *CSCO* II, Bd. 66, S. 55f. bzw. D. b. Šalīb(h)ī, S. 34, 36 (Übs. 26, 28), G. v. Bē'eltān: oben S. 84f., 86f.

<sup>2</sup> Vgl. D. b. Šalīb(h)ī, S. 37ff. (Übs. S. 29f.).

die im 13. Jahre des Josias stattfand, die 70 Jahre der Gefangenschaft im Exil rechnete, sagte Matthäus: „Josias zeugte...“, wenn es (sc. das Exil!) auch von ihm nicht gesehen wurde<sup>1</sup>.

- <sup>5</sup> „Jechonias zeugte Salathiel.“] Der Prophet Jeremias sagt über Jechonias: „Schreibet ihm als an einen Verachteten, der ohne Kinder ist, und nicht wird einer aus seinem Samen auf dem Throne Davids sitzen.“ Und wie soll von ihm der Messias abstammen, von dem es heißt: „Es wird ihm der  
<sup>10</sup> Herr den Thron Davids, seines Vaters, geben.“ Eines von beiden muß also falsch sein, die Prophezeiung oder die Geschlechtsreihe. Der hl. Severus entgegnet: Es ist klar, daß der Thron, von dem der Same des Jechonias verstoßen wurde, nicht der himmlische unseres Herrn war, sondern der  
<sup>15</sup> irdische: „Mein Reich ist nicht von der Welt.“ — Salathiel ist hier der Sohn des Jechonias, bei Lukas der Sohn des Neri. Neri und Jechonias waren nämlich Brüder von der Mutter her. Als Neri gestorben war, heiratete Jechonias seine Frau und zeugte aus ihr Salathiel. Matthäus also be-  
<sup>20</sup> schreibt die natürliche Abstammung, Lukas aber die gesetzliche<sup>2</sup> . . . . .

- „Jakob zeugte Joseph.“] Lukas nannte Joseph Sohn Helis. Man sagt, daß Heli und Jakob Brüder von einer Mutter waren. Und als Heli kinderlos gestorben war, nahm  
<sup>25</sup> Jakob dessen Frau zu sich und zeugte aus ihr Joseph, der also gesetzlich Sohn Helis, natürlich aber Sohn Jakobs ist.

- Da Matthäus von Salomo, dem Sohne Davids, in der Geschlechtsreihe hinabstieg, traten ihm streitsüchtige (Menschen) mit dem Einwand entgegen, daß Joseph gemäß dem Gesetze  
<sup>30</sup> nicht der Sohn Jakobs, sondern der Sohn Helis ist. Lukas aber zeigte, daß, wenn auch gesetzlich Joseph auf Heli zurückzuführen ist, dennoch durch Nathan die Abstammung des Messias sich auf David zurückführen läßt.

Nicht aber stützte er den Stammbaum auf Maria, da von

<sup>1</sup> Vgl. D. b. Šalib(h)î, S. 40/42 (Übs. S. 31 ff.). Ferner: Išo'dad(h) v. Merv, *Hor. Sem.* VI, S. 15 (Übs. V, S. 9 f.) und Th. b. Kōnî, S. 58 f.

<sup>2</sup> Vgl. D. b. Šalib(h)î, S. 43 f. (Übs. S. 33 f.).

Frauen die Abstammungen nicht hergeleitet zu werden pflegen. Denn auch schon durch die Erwähnung Josephs wird die Jungfrau selbst bekannt, da ihre Großväter Brüder untereinander waren. Und der Vater der Jungfrau wird mit verschiedenen Namen bezeichnet: Jojakim, Jonakir, Zadok, 5 Jozadak; seine Mutter hinwiederum ward benannt Anna und Dina<sup>1</sup>.

„Alle Generationen — griechisch: Geschlechter — also von Abraham bis David betragen 14 Generationen.“] Jede Person, die, die zeugte, und die, die gezeugt wurde, nennt 10 das heilige Buch Generationen und Geschlechter. Und der Wortbedeutung nach ist „Geschlecht“ Verwandtschaft, Generationen sind 40 oder 80 Jahre.

„Und von David bis zum babylonischen Exil 14 Generationen.“] Wenn man mit Salomo anfängt und mit Jecho- 15 nias schließt und die genaue (Berechnung?) muß man mit Jojakim, dem Sohne des Josias, schließen, nach Verheimlichung des Fehlens jener drei Personen, Achaz, Joas und Amasias.

„Und vom babylonischen Exil bis zum Messias 14 Gene- 20 rationen.“] Man beginnt mit dem Exil und schließt mit Christus. Offenbar ist aber das Exil kein Geschlecht, deshalb muß man mit Jechonias beginnen, weil wir gesagt haben, daß wir mit Jojakim, dem Sohne des Josias, nicht mit Jechonias, die 14 vorangehenden Generationen schlossen<sup>2</sup>. 25

Spanuth, S. 6, Z. 13, 18–26 = Carr S. 7f. (vgl. Übs. S. 10): „Es kamen Magier aus dem Osten.“] — — — Eusebius, Epiphanius, Mar(j) Ephraïm und Mar(j) Jakob sagen: Daß nach zwei Jahren, als sie ihn nach Jerusalem hinaufgeführt hatten und sie in Bethlehem waren, die Magier kamen. 30 Deshalb traten sie in das Haus, nicht aber in die Höhle ein, sagt der Evangelist. In derselben Nacht erschien dem Joseph ein Engel und er floh von dort nach Ägypten. Also ist er, nachdem er geboren war, von Bethlehem nach Nazareth

<sup>1</sup> Vgl. D. b. Šalīb(h)î, S. 46/50 (Übs. S. 35/38).

<sup>2</sup> Vgl. vorige Serie dieser Zeitschrift XII/XIV, S. 40f.

gegangen, wie Lukas sagt. Nach zwei Jahren, als die Magier gekommen waren, flohen sie von Bethlehem nach Ägypten, wie Matthäus erzählt. Deshalb ließ Herodes die Knaben von zwei Jahren und darunter töten gemäß der Zeit, die er von den Magiern erforscht hatte, nicht aber die Kinder, die 5 den Magiern geboren waren<sup>1</sup>.

„Wir sahen seinen Stern im Osten.“] Einige sagen, daß es ein Engel war, der ihnen in Gestalt eines Sterns erschienen sei. Andere meinen: sie hätten ein Mädchen, das in seinem 10 Busen einen Knaben trug, auf dessen Haupt ein Kranz war, in dem Stern gesehen. Nach andern hätten sie (in ihm) Buchstaben gesehen, die seine Geburt anzeigten. Wieder andere sagen: daß Balaam, ihr Vater, oder Zaradušt, ihr Prophet, sie im voraus belehrt habe<sup>2</sup>.

15 Carr S. 91f. (vgl. Übs. S. 73).

Matthäus sagt: am Abend; Lukas: in der Frühe; Joh.: sehr früh am Morgen; Markus: als die Sonne aufging.

„Ein Engel des Herrn stieg nämlich vom Himmel.“ So sagt auch Markus, die Frauen hätten nur einen Engel ge- 20 sehen: „Sie sahen einen Jüngling zur Rechten sitzen.“ Lukas aber spricht von zwei Engeln: „Siehe, es standen zwei Männer bei ihnen.“ So sagt auch Johannes.

Matthäus sagt, daß Maria Magdalena und die andere Maria, die Mutter der Söhne des Zebedäus, den Engel sahen. 25 Markus sagt: Diese beiden und mit ihnen auch Salomo. Lukas aber erzählt: Diese Frauen, die mit ihnen aus Galiläa gekommen waren und mit ihnen noch andere Frauen. Johannes hinwiederum berichtet, daß Maria Magdalena, als sie bei dem Grabe stand und weinte, zwei Engel sah. Hierzu 30 sagen wir: Wir wissen, daß jede von ihnen, als sie hinausging, allein oder mit anderen, Engel oder einen Engel sah. Sie schauten nämlich zu verschiedenen Zeiten.

„Aus Furcht vor ihm“ d. h. vor jenem Engel<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. D. b. Šalīb(h)ī, S. 89 ff. (Übs. S. 67 ff.) und vorige Serie XII–XIV S. 46 ff.

<sup>2</sup> Vgl. D. b. Šalīb(h)ī, S. 92 ff. (Übs. S. 70 f.). Ferner: Išō'dād(h) v. Merv, *Hor. Sem.* VI, S. 56 f.

<sup>3</sup> Vgl. NPB IV, S. 266.

Aus den Fußnoten unserer Übersetzung ist ersichtlich, wie sehr das Werk des Eusebius hier zusammengeschrunpft ist. Die Stellen könnten noch um kleine Partien aus dem Kommentare zu Lukas und zum Auferstehungsbericht auch aus den Kommentaren zu Markus und Johannes vermehrt werden, was aber nicht von Belang wäre.

Die Anmerkungen liefern weiterhin einen Einblick in den Einfluß von nestorianischer Seite her. G. Diettrich behauptet in seiner Untersuchung über Išō'dād(h)s Stellung in der Auslegungsgeschichte des AT.<sup>1</sup> Išō'dād(h) sei die Vorlage Bar 'Eb(h)rājā's gewesen. Schon A. Baumstark weist die hier als ganz hervorragend geschilderte Stellung des Nestorianers auf das richtige Maß zurück<sup>2</sup> und steht der Behauptung, daß Išō'dād(h) der Vermittler des nestorianischen Gutes für Bar 'Eb(h)rājā sei, sehr pessimistisch gegenüber. Sein Verhalten rechtfertigt sich jetzt in glänzender Weise. Es ist ganz ausgeschlossen, daß Išō'dād(h) hier die nestorianische Quelle für Bar 'Eb(h)rājā ist, was dann auch für das AT. gelten dürfte. Zieht man nämlich auch Theodorus bar Kōnī<sup>3</sup> zum Vergleiche heran, so findet man, daß das nestorianische Gut das Bar 'Eb(h)rājā zum Teil sich in Išō'dād(h), zum Teil in Theodorus bar Kōnī findet. Zum Beweise sei beispielsweise neben die Stelle S. 285 eine vollständige Übersetzung der betreffenden Partien beiden Nestorianer gesetzt:

Bar 'Eb(h)rājā <sup>4</sup>	Išō'dād(h) von Merv <sup>5</sup>	Theodorus bar Kōnī <sup>6</sup>
Sara, Rebekka und die übrigen vortrefflichen Frauen hat der Evangelist übergangen, aber Thamar, Rahab, Ruth und Bethsabée erwähnt aus Opposition gegen die Juden, die die Berufung der Heidenvölker in die Kirche Gottes tadeln und für die Vorbedingung der Vortreff-	Und man fragt sich, weshalb der Evangelist die vortrefflichen Frauen, wie Sara und Rebekka ausließ, während er doch Thamar, Rahab, Ruth und die Frau des Urias erwähnte. Und wir sagen: Weil nämlich die Juden .... die Apostel deshalb schmähten, weil sie die Heiden	Weshalb ließ der Evangelist die vortrefflichen Frauen, wie Sara und Rebekka aus, während er Thamar, Rahab, Ruth und die Frau des Urias erwähnte? ... Er wies diejenigen zurück, die die Berufung der Heidenvölker in die Kirche Gottes tadelten. ....

<sup>1</sup> G. Diettrich, *Išō'dād(h)s Stellung in der Auslegungsgeschichte des AT. aus seinen Kommentaren zu Hosea etc.* Beih. Z. At. W. 6. Gießen 1902. S. XXXIV ff.

<sup>2</sup> Siehe Baumstark, O.C. II, S. 451/58 (Rezension von Diettrichs Schrift).

<sup>3</sup> Vgl. über ihn LG, S. 218f.

<sup>4</sup> Siehe oben S. 285.

<sup>5</sup> Vgl. *Hor. Sem.* VI, S. 12f.

<sup>6</sup> Vgl. CSCO II, Bd. 66, S. 55f.

lichkeit die Verwandtschaft nicht die gottesfürchtige Gesinnung hielten.	aufnahmen, — . . . . .	
	... und daß nicht die Verwandtschaft ehrt, sondern die gottesfürchtige Gesinnung...	... und daß nicht die Verwandtschaft ehrt, sondern die gottesfürchtige Gesinnung...
Deshalb zeigt er, daß	Und deshalb gab er sich von vorn herein Mühe, zu erweisen in betreff des seligen David, der sehr geschätzt und geehrt war unter ihnen, daß er von einem ungesetzlichen Samen sein Geschlecht herleitete. Thamar war aus einem heidnischen Volke und die Kinder wurden von ihr auf ungesetzlichem Wege geboren, da sie die Schwiegertochter Judas war und es dem Schwiegervater nicht erlaubt war, seiner Schwiegertochter beizuwohnen.	Sogleich und von Anfang an gab er sich die Mühe, zu erweisen in betreff des seligen David, der groß unter ihnen war, daß er von einem ungesetzlichen Samen sein Geschlecht herleitete.
der große David		
von der Ammoniterin Thamar,		Thamar stammte nämlich von den Heiden ab
die mit ihrem Schwiegervater buhlte, und von der Buhlerin Rahab, die die Späher in Jericho aufnahm, und von der Moabiterin Ruth abstammte; während in betreff der Ammoniter und Moabiter (doch) bestimmt war, daß sie in Ewigkeit in das Haus des Herrn eintreten würden.	Ruth ferner war eine Moabiterin; und in betreff der Ammoniter und Moabiter war bestimmt, daß sie in Ewigkeit nicht in die Gemeinschaft des Herrn eintreten würden.	und sie war die Schwiegertochter Judas und es war dem Schwiegervater nicht erlaubt, seiner Schwiegertochter beizuwohnen.
		Ruth ferner war eine Moabiterin; während in betreff der Ammoniter und Moabiter doch bestimmt war, daß sie in Ewigkeit nicht in die Gemeinschaft (das Haus) <sup>1</sup> des Herrn eintreten würden.
(Vgl. oben! Andere Stellung!)	Auch Rahab stammte von den Heiden ab und wie man sagt, war sie die Buhlerin, die	Auch Rahab stammte von den Heiden ab. Und wenn es auch in den Büchern nicht

<sup>1</sup> Theodorus b. Kônî hat hier auch die Variante **الحمد**, was mit Bar 'Eb(h)râjâ übereinstimmt.

die Späher aufnahm... recht bekannt ist, so ist dem doch so, wie man sagt, daß sie die Buhlerin war, die die Späher in Jericho aufnahm.

Und der weise König Salomo ward von der Hettiterin Bethsabée geboren, die sich im Anfang auf ungesetzliche Weise mit David verband.

Und endlich ward Bethsabée, zu dem, daß sie Hettiterin war, auch noch auf unrechtmäßigem Wege mit David verheiratet, und es ward von ihr der weise Salomo gezeugt...

Endlich ward Bethsabée, zu dem, daß sie Hettiterin war, auch noch auf unrechtmäßigem Wege im Anfang mit David verheiratet, und es ward von ihr der weise Salomo gezeugt...

Keiner von beiden kann also die Quelle Bar 'Eb(h)rājās sein, vielmehr kann als solche nur die in Betracht kommen, die sowohl Iṣō'dād(h) als auch Theodorus bar Kōnī zugrunde lag. Sehr wahrscheinlich haben wir sie in dem Kommentare des Hēnānā, des Adiabeners<sup>1</sup>, zu suchen. Die Benutzung dieses Nestorianers durch den Monophysiten ist schon weit eher verständlich als die des Iṣō'dād(h). Er war ja der erste, der den kühnen Versuch machte, neben dem Mopsuestener oder an Stelle desselben Chrysostomus zur Grundlage der Schrifterklärung der „Kirche der Orientalen“ zu machen, war mithin den Monophysiten nicht sehr entlegen, galt ihnen doch Chrysostomus als eine der Hauptautoritäten. Neben diesem direkten Einfließen nestorianischer Überlieferung macht sich auch noch ein indirektes Einströmen derselben geltend, nämlich durch Dionysios b. Ṣalīb(h)ī (vgl. z. B. S. 286, Anm. 1; S. 287, Anm. 1). Schon H. Diettrich hat diese Frage aufgeworfen, wagt sie aber auf Grund des ihm zur Verfügung stehenden Materials nicht zu beantworten.<sup>2</sup> Für mich steht dieses nicht mehr in Frage, nur über das eine läßt sich in dieser kurzen Partie keine definitive Entscheidung treffen, ob Iṣō'dād(h) oder vielleicht auch Hēnānā die Vorlage des Dionysios war. Es bedarf zur Lösung dieser Frage einer eingehenderen Vergleichung der Matthäuskommentare des Dionysios b. Ṣalīb(h)ī und des Iṣō'dād(h) und der entsprechenden Partien bei Theodorus bar Kōnī, was im Rahmen dieser Arbeit zu weit führen würde.

<sup>1</sup> Vgl. über ihn *LG* S. 127.

<sup>2</sup> G. Diettrich a. a. O., S. XLIf.

# DAS ENDE DER STRASSBURGER SAHDONA- HANDSCHRIFT

HERAUSGEGEBEN UND ÜBERSETZT

VON

FRAU DR. N. FIGULEWSKY

Eine Straßburger Handschrift enthält Schriften des bekannten Martyrius-Sahdona, der zur Zeit des Katholikos Išōʿjab(h) III lebte und dessen interessante Biographie sowohl aus den Briefen des letzteren, als auch aus den Schriften des Thomas von Marga und Išōʿdēnah bekannt ist. Sein Abfall vom Nestorianismus und seine Bekehrung zur Orthodoxie machte seinen Namen zur Schmach für die mächtigsten Ströme syrischen Christentums.

Zum erstenmal ausführlich beschrieben wurde diese wertvolle Handschrift von H. Goussen, der Sahdonas Biographie, den Beweis seines Katholizismus und die Übersetzung ausgewählter Stücke seiner Werke hinzufügte.<sup>1</sup> Die Ausgabe der in der fraglichen Handschrift enthaltenen Texte wurde von P. Bedjan besorgt.<sup>2</sup> Sie enthält das Buch des vollkommenen Lebenswandels, fünf Briefe und Weisheitssprüche. Die letzteren brechen in der Mitte des sechsten Spruches ab, weil die Handschrift am Ende mangelhaft ist.

Der öffentlichen Staatsbibliothek zu Leningrad (St. Petersburg) gehören zwei Pergamentblätter (Syrische neue Serie N 13 aus der Sammlung von Firkowič), welche, wie wir uns überzeugt haben, das Ende des Straßburger Manuskripts darstellen. Das Pergament (29 × 22 cm) ist in zwei Kolonnen geteilt, die Zahl der Zeilen schwankt zwischen 37—39. Der Text ist mit schöner deutlicher Estrangeloschrift, die Nachschrift aber in feinen Buchstaben, mit Kursivschrift geschrieben. Aus einer Notiz erfährt man, welchem Werke diese Blätter anfänglich angehörten:

„Geendet ist zu schreiben das Buch des vollkommenen Lebenswandels nebst fünf Briefen und Sprüchen über die Weisheit, welche von dem heiligen und Gott liebenden Mar-Tyrius verfaßt sind, so seien

<sup>1</sup> *Martyrius Sahdonas Leben und Werke, nach einer syrischen Handschrift in Straßburg i. E.* Leipzig 1897. 34 p. + XX (Lithogr.).

<sup>2</sup> *S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia, edidit Paulus Bedjan.* Parisii 1902. 602 p. + XXI.



seine Gebete und Bitten mit der (ganzen) Gemeinde der Gläubigen“ (fol. 2<sup>a</sup> col. I). Die in der Nachschrift genannten Werke Sahdonas bilden eben den Inhalt der Straßburger Handschrift. Die Weisheitsprüche, welche in ihr mit dem sechsten abbrechen, finden hier Platz, vom Bruchstücke des 18. bis zum 38. Spruche (fol. I).

So stimmt also nicht nur das Material, die Größe, die Zeilenzahl, der Schrifttypus überein<sup>1</sup>, sondern auch dem Inhalte nach stehen das Straßburger Manuskript und die erwähnten Blätter in engster gegenseitiger Beziehung. Außerordentlich wichtig ist auch die Tatsache, daß eine Notiz der Handschrift (f. 134<sup>r</sup>) und der Anhang der Blätter (f. 2<sup>a</sup> col. II) einer und derselben Person angehören.

Die Notiz der Handschrift ist wie von Goussen<sup>2</sup>, so auch von Bedjan<sup>3</sup> angeführt:

„Um unseres Herrn Willen, wer immer in diesem Buche lesen wird, der möge beten für Abba Sargis (P. Sergius) aus Edessa, damit Erbarmen werde seiner Seele und jedem, der mit ihm verbunden ist, sei es in Wort oder Tat. Amen und Amen.“

In den Blättern der Petersburger Staatsbibliothek ist derselbe Mönch Abba Sargi (سرجس wie auch Bedjan seinen Namen schreibt) als Abschreiber genannt:

„Gemüht aber hat sich und verfaßt diesen geistlichen Aufsatz aus der Gabe Gottes und Mühe, welche Gott in seine Hände gab Abba Sargi Mönch bar Sargis zum Nutzen . . . und der ganzen kirchlichen Gemeinschaft“ . . . (fol. 2<sup>a</sup> c. II).

So bleibt denn kein Zweifel daran, daß die beiden angeführten Anmerkungen der Straßburger Handschrift und der Blätter der Staatsbibliothek der Hand desselben Schreibers, dem Mönche Sargis nämlich, angehören.

Die Blätter enthalten auch glücklicherweise die Datierung des Manuskripts und die Angabe seiner Mutterstadt:

„Geendigt ist aber dieses Buch im Monat Adar . . . den 16. dieses Monats, am Donnerstag, in der Stadt Urha, Christus liebender und gesegneten im Jahre eintausendeinhundertachtundvierzig Alexanders, des Sohnes Phillips von Mazedonien, in der Indiktion πέντε καὶ δεκάτῃ, nach der Zählung der Notare und übrigen Grammatiker“ (fol. 2<sup>a</sup> c. I). So ist also die Handschrift den 16. März des Jahres 1148 der Makedonischen Ära, das heißt im Jahre 837 nach Christi, welches richtig in die 15. Indiktion der Byzantinischen Zeitrechnung fällt, in Edessa, hergestellt. Dem Schreiber, Mönch Sargi, war das Griechische nicht fremd; das sieht man aus seinem Wunsche, die chronologische Angabe in Beziehung zu der „Zählung der Notare und übrigen Grammatiker“

<sup>1</sup> Vergleiche Goussen, S. 5—6.

<sup>2</sup> a. a. O. S. 6.

<sup>3</sup> *Avant-propos* S. XII.

zu stellen; die Zahl der Indiktion ist nur syrische Transkription des Griechischen. Ein anderer individueller Zug ist sein an den Leser gerichteter Aufruf, sich den Vorschriften der 318 Väter des Nicänischen Konzils zuzuwenden. In seinem Munde soll es als eine Mahnung zur Orthodoxie gelten.

Von Sargi selbst war die Handschrift dem Kloster Mar-Môšê auf dem Berge Sinai geschenkt (f. 2<sup>a</sup> col. II).

Sahdonas Sprüche über die Weisheit stehen nicht einsam in der syrischen Literatur da. Es ist eine bekannte literarische Form, welche bei den meisten asketischen Schriftstellern bekannt ist. Als Vorbild dient ihm das, was später in der *φίλοκαλία* der orientalischen Mönche gesammelt worden ist. Diese Vorschriften und Sprüche (zum Beispiel die des Heiligen Ephrem) haben meistens den Mönch im Auge und seinen „vollkommenen Lebenswandel“. Denselben Zweck verfolgte wahrscheinlich auch Mar-Tyrius.

Seine Sprüche tragen einen gewissen philosophischen Zug, besonders ihr erster Teil — (Sprüche 1—6, Goussen S. 34), wo er auf die Erkenntnis der Wahrheit und der Natur einen Blick wirft. In dem zweiten Teil erwähnt er die Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer, als eines Ebenbildes zum Urbild, oder zum Prototypus (Sprüche 32—35). Das göttliche Gepräge, das der Mensch von Anfang an, bei der Schöpfung erhalten hat, ist nicht auszutilgen. Das übrige ist eine Entwicklung seiner ethischen Ansichten — die Ausbildung des geistlichen Menschen, Lossagung von den Leidenschaften, Ausrottung des alten Adam und Notwendigkeit besonders der Tugend der Menschenliebe. Der Tod hat für ihn eine große Bedeutung — er ist der Wendepunkt seiner Soteriologie. Der Sieg über den Tod ist nur dem möglich, der in der Fülle des geistlichen Lebens ihn überwindet. Die Auferstehung Christi, sein unverletztes Entgehen aus dem Bauche des Todes, hatte die Wiederherstellung der menschlichen Natur zur Folge.

Sahdona führt den bei den Syrern bekannten Gedanken der Zweifachheit des Todes, des Todes des Leibes und der Seele, durch, der aus den Worten des Herrn und Paulus entwickelt ist. (Siehe darüber Bar-Bahlûl, *Lexicon-Ilaw*; *Officium Feriale j. r. s. Maronitarum* ١٦, 16.)

Am tiefsten hat er aus Paulus geschöpft, den er nicht nur zitiert, sondern ganz mit seinen eigenen Gedanken verschmilzt. Seine Angaben aus der Heiligen Schrift (außer Paulus erwähnt er noch Psalm 48, 13), sind nicht besonders genau und es macht den Eindruck, daß sie aus der Erinnerung zitiert werden. Ihr Bestand aber läßt keinen Zweifel daran zu, daß er sie der Pešittâ entnahm. Die Übersetzung der Blätter, für dessen Redaktion wir Prof. Baumstark mit Dank verpflichtet sind, ist folgende.



(18) — — — die zeitweilige, die mit ihrer Veränderung verschiedentlich zu ihrer Besserung geschieht, ich nur bis zum Scheine mich in Gottähnlichkeit zeige (?)<sup>1</sup>. Und hüte dich, daß du nicht (im Zusammenhang) mit äußerer  
 5 Veränderung mit leidenschaftlicher Erregung geschlagen wirst wie ein Leiblicher<sup>2</sup>, damit du nicht etwa, während du anderen mit Heftigkeit Medikament zu seiner<sup>3</sup> Heilung gibst, den Schlag der Härte in deinem (eigenen) Selbst vertieft<sup>4</sup>.

19. Fern ist die leidenschaftliche Erregung der Schwäche<sup>5</sup>  
 10 von den Guten, den Söhnen des Höchsten<sup>6</sup>, ebenso wie von ihrem Vater. Auch wenn sie zeitweilig sich herbeilassen, ihren Schein anzulegen zum Schrecken anderer, sind sie (doch) von der Wunde ihres Schlages vollkommen frei.

20. Das Himmelreich verkündet seinen Söhnen Freiheit<sup>7</sup>.  
 15 Wenn du als Erbe an ihm<sup>8</sup> eingeschrieben zu sein wünschst, was hast du mit der Sünde (zu schaffen)?

21. Der in der Sklaverei seiner Leidenschaft Stehende hat an Trübsal und Zorn die leidenschaftlichen Erregungen des alten Menschen<sup>9</sup>. Du aber, wenn du ein neuer Mensch ge-  
 20 worden bist, töte deine irdischen Glieder<sup>10</sup>.

22. Der Tod ist dem Menschen geistiges Leben. Das Leben im Tode<sup>11</sup> aber ist ewiger Tod.

<sup>1</sup> Der Sinn des verstümmelten Anfangs ist naturgemäß nicht völlig klar. Es handelt sich darum, daß auch bei den unvermeidlichen äußeren Erschütterungen durch die Wechselfälle des Lebens die innere Ruhe bewahrt werden soll, durch welche der Mensch Gott ähnlich ist. Dabei werden jene Erschütterungen eingeführt als zur Besserung der Menschen gesandt. Das Ganze würde verständlicher, wenn das  $\text{I} \alpha \omega \omega \text{I}$  der Hs. in  $\text{I} \alpha \omega \omega \omega$  geändert werden dürfte, dem etwa ein  $\text{X} \rho \text{I} \text{I}$  vorangegangen wäre: „damit du nicht etwa, indem — — — — —, nur scheinbar dich Gott ähnlich zeigst“. Zu  $\text{I} \chi \varsigma \omega \alpha$  vgl. II. Tim. 3, 16, wo es =  $\epsilon \pi \alpha \nu \theta \rho \theta \omega \varsigma$ , bzw. Hebr. 9, 10, wo es =  $\delta \iota \theta \nu \omega \varsigma$  ist.

<sup>2</sup> D. h. als  $\sigma \alpha \rho \kappa \iota \kappa \acute{o} \varsigma$  im Gegensatz zum  $\pi \nu \epsilon \upsilon \mu \alpha \tau \iota \kappa \acute{o} \varsigma$ .

<sup>3</sup> Nämlich zur Heilung des Schlages d. R. der Wunde leidenschaftlicher Erregung.



23. Wenn die Lebendigen jeden Tag sterben um zu leben, werden die Toten<sup>1</sup> nicht für den zweiten<sup>2</sup> Tod leben<sup>3</sup>.

24. Wenn der zwiefache<sup>4</sup> Tod eintritt, nimmt er mit einem einzigen Schlage das zweite Leben hinweg. Der einfache Tod<sup>5</sup> aber macht, wenn er — meistens (μᾶλλον) durch die Engel Satans — hereinbricht, auch denjenigen, der einfach stirbt, zwiefach lebendig.

25. Die Lebendigen, welche abscheiden, sollen von uns auch nicht im mindesten geehrt<sup>6</sup> werden. Wenn also der<sup>10</sup> Tod über sie herrscht, werden wir allzeit sie ihm voranstellen<sup>6</sup>. Nicht, indem sie vorangehen<sup>7</sup>, sterben sie, sondern indem sie leben<sup>8</sup>.

26. Wenn der Tod die Toten verschlingt, sind sie mit ihm vermöge der Vermischung (mit ihm) dem Verderben<sup>15</sup> überlassen. Wenn sie aber im Leben von ihm verschlungen werden, bereitet er ihnen Wonne, indem sie leben. Und das Symbol hiervon ist Jona, der Sohn Mattais, der lebend vom Fische verschlungen wurde und den (dies)er lebend in seinem Innern bewahrte, bis er ihn ans Land ausspie<sup>9</sup>. Die Erfüllung<sup>20</sup> des Symbols aber ist unser Herr, der lebend in das Gemach des Todes einging und mit sich in unsterblichem Leben unsere ganze Natur herausführte, die zum Verderben verschlungen war und uns alle lebendig wie er auferstehen ließ.

<sup>1</sup> D. h. eben die täglich geistiger Weise Gestorbenen.

<sup>2</sup> D. h. den ewigen.

<sup>3</sup> Sie werden ihn nicht erleben, ihm nicht anheimfallen.

<sup>4</sup> Dasselbe wie soeben: der zweite Tod.

<sup>5</sup> D. h. wohl: sie sollen nicht mit großem Leichengepränge beklagt werden.

<sup>6</sup> D. h. wohl: sie doch nicht für tot halten, wenn sie als geistig „lebende“ Menschen aus dieser Zeitlichkeit schieden.



27. Christus hat uns also durch seinen Tod und seine Auferstehung, das ist durch seine Taufe zu einem neuen Menschen in Ähnlichkeit mit sich gemacht. Wenn wir also ihn im Wieder(geburts)bade angelegt haben<sup>1</sup>, ist der alte  
 5 Adam von uns geschwunden, auf daß wir nicht mehr seiner Begierde in der Übertretung des Gesetzes dienen.

28. Glieder der Sünde sind die Werke des Fleisches, die sie(?) mit den Gliedern des alten Leibes vollbringen. Wenn aber dem Worte des Apostels nach dieser am Kreuze ab-  
 10 getan ist, soll er nicht wieder der Sünde dienen in demjenigen, welcher durch Gott(es Kraft) geistig und neu geworden ist<sup>2</sup>.

29. Es ist gesagt, daß das Himmelreich nicht Essen und Trinken ist, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im  
 15 Heiligen Geist<sup>3</sup>. Wer mithin darin zu sein verlangt, soll hinauswerfen aus seiner Seele Zorn und Neid, die Wurzeln der Trübsal, und in ihr die Begierden des Bauches vernichten, der (selbst) der Vernichtung anheimfällt.

30. Wenn du Freund Gottes<sup>4</sup> bist, sei auch menschen-  
 20 freundlich. Denn dies prägt dir die Ähnlichkeit mit seiner Erhabenheit ein, und nicht ist etwas von irgend etwas dem Herrn wohlgefällig wie dies.

<sup>1</sup> Vgl. Gal. 3, 27: *וְכָל אֲנָשׁ וְאִשָּׁה בְּמַעַן הָאֵלֹהִים יִתְבָּרַךְ*, Röm. 13, 14: *וְכָל אֲנָשׁ וְאִשָּׁה בְּמַעַן הָאֵלֹהִים יִתְבָּרַךְ*, Tit. 3, 5: *וְכָל אֲנָשׁ וְאִשָּׁה בְּמַעַן הָאֵלֹהִים יִתְבָּרַךְ*.

<sup>2</sup> Vgl. Röm. 6, 6: *וְכָל אֲנָשׁ וְאִשָּׁה בְּמַעַן הָאֵלֹהִים יִתְבָּרַךְ*.





31. Wenn du Liebe und Friede erlangt hast, besitzt du das Himmelreich wahrhaftig und es erzeugt in deinem Herzen unendliche Freude des Geistes.

32. Derjenige, welcher Gott zum Freunde hat und liebt, zeigt vorab gegen sein Ebenbild<sup>1</sup> Liebe. Denn es ist unmöglich, Gottes Freund zu sein ohne dies. Denn allzeit ist das Ebenbild Führer zum Urbild und die εἰκών Offenbarerin des Prototyps.

33. Gottähnlich<sup>2</sup> ist derjenige, welcher ihm gleicht ver-  
10 möge der Ähnlichkeit seiner Werke. Das Ebenbild aber und alles, was dazu gehört, ist von Anfang erschaffen worden<sup>3</sup>.

34. Es ist gesagt, daß derjenige, welcher seine Ehre nicht begreift, dem Tiere ähnlich geworden ist<sup>4</sup>. Daß er aber vollkommen seiner (Gott)ebenbildlichkeit entfremdet worden sei,  
15 ist nicht gesagt, weil das (Ur)bild seiner Natur im Prototyp (fort)besteht.

35. Wenn das Bild Gottes, des Unsichtbaren, Christus ist, Christus aber Gott und Mensch ist und der Erstgeborene aller Geschöpfe genannt wird<sup>5</sup>, ist folgerichtig das Bild von  
20 uns allen in ihm bereitet.

36. Christus wird der zweite Mensch und Herr vom Himmel genannt<sup>6</sup>. Soferne wir der Wiedergeburt wie er würdig

<sup>1</sup> D. h. jedem Menschen. Vgl. Gn. 1, 27: בְּצֶלְמֵנוּ יִבְרָאנוּ אֱלֹהִים בְּדִמְיוֹנוֹ.

<sup>2</sup> Wörtlich: Ähnlichkeit Gottes. Vgl. I. Kor. 11, 7: כְּדִמְיוֹנוֹ — — — כְּדִמְיוֹנוֹ.



sind, ziemt es, daß unser Wesen himmlisch wird ähnlich wie er.

37. Unmöglich ist es das Himmlische zu finden im irdischen, von Leidenschaften befleckten Leibe. Wenn du aber geistig  
5 wirst, wie du es durch die Wiederschöpfung<sup>1</sup> gemacht worden bist, so wirst du in deinem neuen Leibe Früchte des Geistes<sup>2</sup> zu erblicken vermögen.

38. Christus, der vom Himmel ist, hat auch den Leib, den er anlegte, himmlisch gemacht und mit der himmlischen Ähn-  
10 lichkeit mit sich uns alle bekleidet.

fol. 2, col. I . . . . der gepriesen sei in Seiner Dreieinigkeit: der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen und Amen.

Diese Schrift ganz voll Leben, selig, wer in ihr liest, Tag und Nacht, abermals selig und dreifach selig.

15 Geendet ist zu schreiben das Buch des vollkommenen Lebenswandels, nebst fünf Briefen und Sprüchen über die Weisheit, welche von dem heiligen und Gott liebenden Mar-Tyrus verfaßt sind; so seien seine Gebete und Bitten mit der (ganzen) Gemeinde der Gläubigen.

Beendet ist aber dieses Buch im Monat Adar . . . . den 16. dieses  
20 Monats, am Donnerstag, in der Christus liebenden und gesegneten Stadt

<sup>1</sup> D. h. durch die Taufe.

<sup>2</sup> Vgl. Gal. 5, 22: *ἡ ἀγάπη ἡ εὐφροσύνη ἡ εἰρήνη ἡ μακροθυμία* usw.



Urha, im Jahre tausendeinhundertachtundvierzig (1148) Alexanders, des Sohnes Philipps von Mazedonien. In der Indiktion πέντε καὶ δεκάτη nach der Zählung der Notare und übrigen Grammatiker.

Jeder, der da lesen wird, der möge beten für den Sündigen und De-  
5 mütigen, welcher dieses Buch nach seiner Kraft geschrieben hat. Amen.

fol. 2<sup>a</sup>, col. II. Gemüht aber hat sich und niedergelegt diesen geist-  
lichen Schatz aus der Gabe Gottes und Mühe, welche Gott in seine Hände  
gab Abba Sargi Mönch bar Sargis zum Nutzen . . . . . und der  
ganzen kirchlichen Gemeinschaft; damit Gott um dessen heiligen Namens  
10 willen, er vom Eifer getrieben war, dieses (Buch) zu machen, in Seiner  
Güte und unerschöpflichen, unermesslichen und unbegrenzten Menschenliebe,  
seinen Namen in das Buch des Lebens einschreibe, in die Reihen des Chors  
seiner Heiligen, und seinen Verstorbenen ein gutes Andenken tue und Gott  
würdigte sie dieses freudigen Wortes, welches lautet: „Kommt, tretet ein,  
15 Gesegnete meines Vaters, in das Himmelreich, welches euch bereitet ist  
vor der Gründung der Welt“<sup>1</sup>, durch das Gebet Derjenigen, welche wahr-  
haftig Gottes Mutter ist, Mariam, und aller Heiligen, welche von Ewigkeit  
Gott angenehm waren. Amen und Amen.

Er aber, Sargi, schenkte dieses Buch dem Kloster Mar-Môsé, auf dem  
20 heiligen Berge Sinai.

Jeder, der darin lesen wird, der möge beten für ihn und für seine Ver-  
storbenen.

<sup>1</sup> Mt. 25, 34 מְבָרָכִים אַתֶּם הָיִיתֶם לְפָנָיו מֵעַתָּה וְעַד עֲלָמִים  
דְּכָלמָה.



Jeder, der dieses Buch nehmen wird um daraus abzuschreiben, oder es zu lesen, oder unter einem Vorwande dieser Art, und bekehrt sich nicht zu den Vorschriften der dreihundertachtzehn Väter, welche in Nizäa versammelt waren, der wird aufgezählt mit den Plünderern des Heiligtums.  
5 Zittere, o Mensch, und sei nicht frech, daß du nicht vergehest.

ihrerseits bereits auf jener Identifizierung beruhte. In der Tat war der gegenwärtige Beitrag dem *Oriens Christianus* bereits in Aussicht gestellt, bevor Goussen an die Ausarbeitung seiner Mitteilung *Über die syrischen Handschriften in Leningrad (Petersburg)* herantrat.



## DIE WEIHNACHTSFEIER JERUSALEMS IM SIEBTEN JAHRHUNDERT

Übersetzung nach Kekelidze, *Иерусалимскій Канонарь VII. Вѣка*. Tiflis 1912. S. 43–49

VON

DR. GREGOR PERADZE

MIT EINLEITUNG UND ANMERKUNGEN VON

PROF. ANTON BAUMSTARK

Die V, S. 201–233, VI, 223–239 der vorigen Serie dieser Zeitschrift gebotenen Übersetzungen aus Kekelidzes georgischem Kanonarion erheischten, um ein, soweit dies der defekte Zustand der Urkunde selbst ermöglichte, vollständiges Bild von den großen kirchlichen Jahresfeiern Jerusalems im 7. Jh. zu gewähren, noch eine einzige, wenig umfangreiche Ergänzung.

Bis in die Justinianische Zeit hatte die Kirche Jerusalems, nachdem ein erster schon durch Juvenalis gemachter Versuch zur Einführung der Weihnachtsfeier des 25. Dezember ohne dauernden Erfolg geblieben war, an der alten Begehung des Gedächtnisses der Geburt Christi durch die Epiphaniefeier des 6. Januar festgehalten. Allmählich mochte im Rahmen dieser Feier auch auf palästinensischem Boden unter dem Einfluß des übrigen Orients wenigstens neben dem Gedanken an die Geburt des Erlösers aus dem Schoße der Jungfrau derjenige an die Jordantaufe sein Recht fordern. Wohl in wesentlichem Zusammenhang mit ihm ist es, wiederum wie anderswo im Osten, auch in Jerusalem selbst zu einer der österlichen entsprechenden feierlichen Taufspendung an diesem hier noch einzigen winterlichen Hochfeste gekommen. Eine vom verewigten K. Holl<sup>1</sup> als Werk eines hierosolymitanischen Redners erkannte Predigt unter dem Namen des Chrysostomos<sup>2</sup> spiegelt nicht, wie er annahm, die Verhältnisse schon des Zeitalters der Pilgerin Aetheria, sondern diejenigen dieser Spätzeit altpalästinischer Epiphaniefeier<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Der Ursprung des Epiphaniestes*: SbPAW. XXIX (1917) S. 402–438, speziell S. 405 f.

<sup>2</sup> Migne, *PG*. LXIV, Sp. 43–46.

<sup>3</sup> Daß auch an Epiphanie in Jerusalem zur Zeit der Aetheria die Taufe gespendet worden sein sollte, wird durch die Art, wie sie über die österliche Tauf-

Als die siegreichen Heerscharen des Islams ihren Einzug in die Heilige Stadt hielten, gehörte auch sie schon seit einer Reihe von Jahrzehnten der Vergangenheit an. Der 6. Januar war zum ausschließlichen Feste der Jordantaufe geworden. Als Geburtsfest wurde der 25. Dezember gefeiert. Jerusalem, an dessen älterem Festbrauche nur mehr in Opposition gegen die Übung der Chalkedonensier die armenische Monophysitenkirche Julianistischer Observanz festhielt, hatte sich auf der ganzen Linie dem übrigen Orient, d. h. wesentlich natürlich der βασιλεύουσα πόλις Konstantinopel angepaßt. Das zeigt heute das uns durch H. Goussen<sup>1</sup> nahe gebrachte Pariser große georgische Lektionar ebenso wie das Kekelidze'sche Kanonarion.

Dem letzteren ist allerdings leider gerade der auf die Feier des 6. Januar bezügliche Abschnitt verloren gegangen. Aber erhalten ist der auf die neue Weihnachtsfeier des 25. bzw. 24. Dezember sich beziehende und er fordert zu einem Vergleiche einerseits mit dem die Verhältnisse rund etwa der Mitte des 5. Jh.s kenntlich werden lassenden Altarmenischen Lektionar<sup>2</sup>, andererseits mit dem endgültigen griechischen Ritus heraus. Eine Übersetzung dieses recht kurzen Abschnittes soll im Folgenden von einigen erläuternden Anmerkungen begleitet werden.

Im wesentlichen ist es das ältere durch das Armenische Lektionar (= AL.) bekannt werdende Epiphanieritual, das eine Verlegung auf den 25. Dezember bzw. dessen Vorabend erfahren hatte. Vor allem die Reihe seiner, teilweise selbst aus der Ostervigil übernommenen ATlichen Vigilienperikopen kehrt mit nur sehr geringfügigen Varianten der Begrenzung wieder. Nur in einer doppelten Beziehung ist eine markante Weiterbildung zu beobachten. Was im AL als ein einheitlicher Nachtgottesdienst mit abschließender Eucharistiefeyer erscheint, ist zu drei selbständigen liturgischen Feiern entfaltet: dem am Nachmittag des 24. Dezember abgehaltenen Ἑσπερινός mit einer aus ihm herauswachsenden abendlichen Vigilmesse, dem um Mitternacht beginnenden Ὕπνους, und der Tagesfeier der Eucharistie. Im Gegensatz zu dem auf Konstantinopel zurückgehenden Gebrauche der späteren byzantinischen Orthodoxie sind dabei die alten Vigilien-

---

spendung und die Vorbereitung auf sie berichtet, völlig ausgeschlossen. Auch schweift der geistige Blick des Verfassers der Ps.-Chrysostomospredigt am 6. Januar bereits von Bethlehem nach dem Jordan und den ἐν αὐτῷ τελούμενα μυστήρια hinüber, während nach Ausweis des altarmenischen Lektionars der palästinensischen Epiphaniefeier noch um die Mitte des 5. Jh.s jede Bezugnahme auf die Jordantaufe ferne lag.

<sup>1</sup> *Über georgische Drucke und Handschriften d. Festordnung u. d. Heiligenkalender d. altchristl. Jerusalems betreffend: Liturgie u. Kunst* IV (1923) S. 1—42.

<sup>2</sup> Bei F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*. Oxford 1905. S. 516—527, speziell S. 517.

lesungen dem Ὁρθρος, nicht dem Ἑσπερινός zugeteilt. Eine vierte selbständige liturgische Größe bildet eine Vorfeier, die, schon am Mittag des 24. Dezember beginnend, in der Kirche des Ποίμνιον genannten Klosters an der traditionellen Stelle der Hirtenverkündigung dem eigentlichen Ἑσπερινός vorangeht. Auch hier scheint es sich um die erst sekundäre Verselbständigung eines im A.L. den Anfang der einheitlichen Nachtfeier bildenden Elements zu handeln. Doch der Schein trügt. Zweifellos hat der eigentliche Nachtgottesdienst mit der ihn ergänzenden Eucharistiefeier schon im Rahmen des älteren Festbrauches nicht im Ποίμνιον, sondern in der Geburtsbasilika selbst stattgefunden. Auch würde jener Gottesdienst mit seinem vom A.L. entwickelten, immerhin doch nicht allzu umfangreichen Programm in unmittelbarem Anschluß an einen hier um die neunte Tagesstunde des 5. Januar beginnenden Gottesdienst im Ποίμνιον den 6. Januar gar nicht erreicht haben, und da für diesen eine erneute Eucharistiefeier im A.L. nicht vorgesehen wird, der wirkliche Festtag absolut aliturgisch gewesen sein. Es bleibt daher nichts anderes übrig als die Erkenntnis, daß das A.L. irrigerweise die nachmittägliche Feier im Ποίμνιον und eine auch erst um Mitternacht beginnende Feier vielmehr in der Geburtsbasilika durch Auslassung einer die letztere betreffenden einleitenden Rubrik in eins zusammengezogen hat.

Die zweite Weiterbildung, die im Rahmen des neuen Weihnachtsrituals der alte Epiphanielitus erfahren hatte, besteht in der Verbindung der elf ATlichen Vigilienperikopen mit eben sovielen Gruppen von Troparien und Psalmstichen, deren je eine einer biblischen Lesung vorangeschickt wird. Was hier die Psalmstichen betrifft, so sind dieselben zunächst ausnahmslos die Anfangsverse des Textes der betreffenden Psalmen. Es hat also gewiß mindestens ursprünglich ein Vortrag der ganzen Psalmen stattgefunden. Sodann ist das interessante System zu beobachten, daß diese ihrerseits sich in der Reihenfolge des Psalters selbst folgen. In einem Falle<sup>1</sup> läßt sich sogar nur auf Grund dieses Anordnungsprinzips entscheiden, an welchen Psalm wir zu denken haben. Man erinnert sich der Erscheinung, daß die *Communio* der römischen Ferialmessen der Quadragesima grundsätzlich der Reihe nach den Psalmen 1—26 entnommen ist. Entsprechend finden in dem altpalästinensischen Lese- und Gebetsgottesdienst des Karfreitags bzw. seinen aus jenem Gottesdienst hervorgegangenen Μεγάλοι ὧραι des byzantinisch-orthodoxen Ritus die Psalmen 1—12 bzw. deren Anfangsverse der Reihe nach Verwendung<sup>2</sup>. Solcher naturgemäß noch altertümlicheren Weise gegenüber steht die Psalmodie dieser Weih-

<sup>1</sup> Vgl. S. 317, Anmerk. 5.

<sup>2</sup> Vgl. in der vorigen Serie dieser Zeitschrift V (1915), S. 226—229.

nachtsfeier im gleichen Verhältnis wie auf dem Gebiete des Perikopenwesens eine Bahnlesung der strengen *Lectio continua* eines biblischen Buches.

Nicht minder bemerkenswert sind schließlich die Troparien-*Initia*, mit denen das georgische Kanonarion hier bekannt macht. Mit dem Textbestand der byzantinisch-orthodoxen Weihnachtsliturgie besteht eine höchst beschränkte Berührung. Mit schlechthiniger Sicherheit ist nur eine einzige Liedstrophe jenes Bestandes wiederzuerkennen<sup>1</sup>, und sofort hier gewinnen wir einen für die Geschichte der griechischen christlichen Kirchendichtung nicht unbedeutenden Aufschluß. Als Verfasser des betreffenden Idiomelons wird von der Überlieferung, der zu mißtrauen ein vernünftiger Grund nicht vorliegt, ein Andreas Ἱεροσολυμίτης bezeichnet, und von vornherein könnte es sich unstreitig empfehlen, in diesem den ja aus dem Klerus Jerusalems hervorgegangenen gleichnamigen späteren Erzbischof von Kreta zu erblicken, der neben bzw. vor Johannes von Damaskus und Kosmas dem Hagio-politen die Reihe der großen Kanonesdichter eröffnet<sup>2</sup>. Allein schon die auf ein besonders hohes Alter desselben hinweisende Tatsache, daß jenes Idiomelon in lateinischer Übersetzung Eingang sogar in abendländische Liturgie gefunden hat, mußte gewisse Bedenken gegen diese Identifikation wecken. Unbedingt ausgeschlossen ist sie nun aber, nach dem sich ergibt, daß die Liedstrophe schon bald nach der arabischen Eroberung ihre feste Stelle im Kultus Jerusalems hatte. In einem zweiten Falle<sup>3</sup> würde die Identität eines der alten palästinensischen Troparien mit einem Texte des heutigen Menaions eine ungenaue Initiumsangabe der georgischen Urkunde zur Voraussetzung haben. In einem dritten<sup>4</sup> wäre mit einer Textvariante zu rechnen. Daß nun allerdings der Text alter Stücke griechischer liturgischer Poesie in sehr starkem Maße unsicher war, ist Tatsache, wenn es auch bislang noch kaum erkannt wurde. Eine — noch kaum ins Auge gefaßte — systematische Verwertung syrischer, christlich-palästinensischer und koptischer Übersetzungen für die Textgeschichte namentlich eben der Kleinformen jener Poesie würde da zu höchst merkwürdigen Ergebnissen führen. Eine Untersuchung der syrisch-melkitischen Hs. 296 (*Sachau 128*) in Berlin, deren Resultate eine Bonner Inauguraldissertation vorlegen wird, ist bestimmt, in dieser Richtung pfadweisend zu werden.

<sup>1</sup> Vgl. S. 315, Anmerk. 11.

<sup>2</sup> Ausdrücklich vollzogen wird diese Gleichsetzung durch C. Émery EO. XXV (1922), S. 267—271, in seiner im übrigen so verdienstlichen Zusammenstellung über die *Hymnographi Byzantini*.

<sup>3</sup> Vgl. S. 314, Anmerk. 3.

<sup>4</sup> Vgl. S. 316, Anmerk. 5.

Im übrigen läßt der hier vorliegende Initien-Bestand der georgischen Quelle einmal recht deutlich den Umfang einer vor „byzantinischen“ Schicht in Palästina bodenständiger Tropariendichtung erkennen, mit der ich gelegentlich Erscheinungen des römischen *Antiphonarius officii* vermutungsweise in Zusammenhang gebracht habe<sup>1</sup>. So ist es denn auch vielleicht nicht ganz bedeutungslos, wenn wenigstens gewisse Anklänge dort auch an zwei unserer Initien begegnen<sup>2</sup> und in einem Zuge der Perikopenordnung eine geradezu frappante Berührung römischer Verse mit der hierosolymitanischen Weihnachtsliturgie des 7. Jhs zu konstatieren ist<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Die *Hodie-Antiphonen des römischen Breviers und der Kreis ihrer griechischen Parallelen: Die Kirchenmusik X* (1909), S. 153—160, Übersetzungen aus dem Griechischen in den *Responsorien der Metten des Triduum Sacrum: Der Katholik*, 1913, I, S. 209—220.

<sup>2</sup> Vgl. S. 316, Anmerk. 10 u. 13.

<sup>3</sup> Vgl. S. 318, Anmerk. 2 bezw. auch schon meinen Aufsatz über *Die Formulare der römischen Weihnachtsmessen und die Liturgie des frühchristlichen Orients: Cäcilienvereinsorgan XLV* (1909), S. 159—164.

**Abkürzungen:** Hal. = Halleluia d. h. Psalmvers mit Alleluia vor dem Evangelium. — HIG. = HL. Gaben d. h. Gesang zu deren Einholung. — Hw. = <Gesang zur> Händewaschung. — Pk. = Prokimenon. — Trop. = Troparion. — St. = Stichos. — Römische Zahlen bei liturgischen Gesangstücken bezeichnen den für dieselben vorgeschriebenen Kirchenton.

**24. Dezember.** — Von der sechsten Stunde<sup>1</sup> ab gehen sie in das Poimnion<sup>2</sup>, sprechen dort die Ektenie und das Gebet und sagen Hypakoï VIII: „Ehre in der Höhe. Auf der Erde der Friede.“<sup>3</sup> St.: „Die Erde hat ihre Früchte gegeben“ bis

<sup>1</sup> Im AL: „von der neunten Stunde an.“

<sup>2</sup> Wie im AL. Vgl. die griechische Palästinabeschreibung des Mönches Epiphanius (PG. CXX Sp. 264): Καὶ πρὸς ἀνατολὴν τῆς Βηθλεέμ ἐστὶ τὸ μοναστήριον τὸ λεγόμενον Ποίμνιον ἐνθα ἐφάνη ὁ ἄγγελος τοῖς ποιμέσι. Die Kirche besuchte im 7. Jh. auch Arkulf, dem in ihr die Gräber der (drei) Hirten gezeigt wurde, an die hier einst die Engelsbotschaft erging. Vgl. Adamnanus, *De locis sanctis* II 6 (P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, S. 258, Z. 5—15). Sie lag nach dieser Quelle „prope turrem gregis“. Diese „Turrim Ader, id est gregis, iuxta quam Jacob pavit greges suos et pastores nocte vigilantes audire meruerunt: Gloria“ usw. kennt auch schon Hieronymus im Epitaphium der Paula (PL. XXII Sp. 885 f.), ohne noch eines über dem Orte der Engelserscheinung errichteten Sakralbaues zu gedenken. Der letztere entstand also in der ersten Hälfte des 5. Jhs.

<sup>3</sup> Anscheinend das im heutigen Menaion (Agg.: Athen 1896, S. 226 B) vor dem Kanon des 25. Dezember stehende Idiomelon: Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη. Σήμερον δέχεται ἡ Βηθλεέμ usw. Doch läge dann eine gewisse Ungenauigkeit in dem georgischen Zitat immerhin vor.

„Ende der Erde“.<sup>1</sup> Andere Hypakoï: Trop.: „Vom Anfang hat Isaias gesagt: Siehe die Jungfrau“. Sie sprechen die Ektenie und das Gebet und sagen Pk. V: „Der Herr weidet mich und es wird mir nichts mangeln; am Orte“.<sup>2</sup> Hal. II: 5 „Der Israel weidet, erhöre“ bis „Joseph“.<sup>3</sup> Das Evangelium von Lukas 2, 8—20.<sup>4</sup>

Hernach steigen sie nach Bethlehem hinauf, gehen in die (Geburts)höhle hinein und halten die Vesper zu Ende ab. Trop. VIII: „Aller Erschaffenen Schöpfer“. Pk. IV: „Der 10 Herr sagte zu mir: Mein Sohn“.<sup>5</sup> St.: „Erbitte von mir und ich werde geben“.<sup>6</sup> Lesung aus dem Propheten Jeremias 23,2—6. Lesung des Paulus an die Hebräer 1, 1—12. Hal. VIII: „Es sagte der Herr zu meinem Herrn: Setze“. Evangelium von Matthäus 1, 18—25.<sup>7</sup> Hw. I: „Der Herr ist geboren zu 15 Bethlehem in Juda“. HLG. VI: „Was soll ich dir opfern“.

25. Dezember. — Von Mitternacht an beginnen sie mit Troparien und Lesungen.<sup>8</sup>

Das erste Trop. II: „In Bethlehem geborener Herr“. St.: „Ausstieß mein Herz“.<sup>9</sup> Die erste Lesung: Genesis 1,1ff.: 20 Du findest (sie) am Karsamstag.<sup>10</sup>

Das zweite Trop. IV: „Freut euch Gerechte, Himmel“.<sup>11</sup>

<sup>1</sup> Ps. 66,7. Der St. fehlt wie die ganze Partie bis zum ersten Pk. im AL.

<sup>2</sup> Ps. 22, 1f. = AL. („Ps. 23, 1“). <sup>3</sup> Ps. 79, 2 = AL. („Ps. 80“).

<sup>4</sup> Wie im AL.

<sup>5</sup> Ps. 2, 7.

<sup>6</sup> Ps. 2, 8.

<sup>7</sup> Die gleiche Perikope hat Conybeare für das AL. unmittelbar hinter Lk. 2, 8—20 nach der jüngeren Hs. *Bodl. Armen. L. 2* und dem Kommentar des Grigor Ašaruni ergänzt. Von den übrigen Texten der „Vesper“ bzw. der aus ihr hervordachsenden abendlichen Eucharistiefeyer weiß die armenische Überlieferung nichts. Es handelt sich hier also um das Ergebnis einer über die Verhältnisse des 5. Jhs. hinausgegangenen liturgischen Entwicklung.

<sup>8</sup> Im AL. schließen sich die Perikopen dieses Vigiliengottesdienstes unmittelbar an diejenigen des Nachmittagsdienstes im Poimnion an. Troparien und Psalmstichen sind für ihn dort nicht vermerkt.

<sup>9</sup> Ps. 44, 2.

<sup>10</sup> Im Umfang von 1, 1—3, 24. Vgl. zweite Serie dieser Zeitschrift V, S. 232, Z. 13. Das AL. schließt in der Epiphanieliturgie die Perikopen mit 3, 20.

<sup>11</sup> Das heute im Menaion (O. 231B) die Reihe der Στιγῆρὰ εἰς τοὺς Αἰῶνες eröffnende Idiomelon: Εὐφραίνεσθε δίκαιοι, οὐρανοὶ ἀγαλλιάσθε des Andreas Ἱεροσολυμίτης, das in lateinischer Übersetzung im Ambrosianischen Ritus Mailands wiederkehrt. Vgl. in der vorigen Serie dieser Zeitschrift IX (1920). S. 45—48.

St.: „Klatschet mit den Händen alle Völker“.<sup>1</sup> Die zweite Lesung des Propheten Isaias 7, 10–17.<sup>2</sup>

Das dritte Trop. V: „Es ist die Gnade Gottes erschienen, die erlösende“. St.: „Groß ist der Herr und sehr lobenswert“.<sup>3</sup> Die dritte Lesung: Exodus 14, 24ff.: Du findest (sie) <sup>5</sup> am Karsamstag.<sup>4</sup>

Das vierte Trop. V: „Erfüllt hat sich das vom Propheten Gesagte“.<sup>5</sup> St.: „Gott erbarme sich unser und segne uns“.<sup>6</sup> Die vierte Lesung vom Propheten Jeremias(!): Mich. 5, 2–7.<sup>7</sup>

Das fünfte Trop. V: „Wir haben in der Höhle eine Krippe <sup>10</sup> gesehen“. St.: „Gott, dein königliches Gericht“.<sup>8</sup> Die Lesung aus den Proverbien 1, 1–9.<sup>9</sup>

Das sechste Trop. VIII: „Heute freuen sich die Himmel und frohlocken“.<sup>10</sup> St.: „Du hast Wohlgefallen (gefunden), o Herr, an deiner Erde“.<sup>11</sup> Lesung aus dem Propheten <sup>15</sup> Isaias 9, 5–7.<sup>12</sup>

Das siebente Trop.: „Woher seid ihr, Magier, gekommen oder“.<sup>13</sup> St.: „Seine Fundamente sind auf den Bergen“.<sup>14</sup> Siebente Lesung aus dem Propheten Isaias 11, 1–9.<sup>15</sup>

Das achte Trop. III: „Geboren von der Jungfrau“.<sup>20</sup>

<sup>1</sup> Ps. 46, 2.

<sup>2</sup> AL. 7, 10–18.

<sup>3</sup> Ps. 47, 2.

<sup>4</sup> Als Nr. 4 im Umfang von 14, 24–15, 21. Vgl. a. a. O., S. 232, Z. 14 f. Die Epiphanieliturgie des AL. stimmt hier genau überein.

<sup>5</sup> Anscheinend eine leichte Variante des im heutigen Menaion (S. 208 B) in der Ὁρα πρώτη des 24. Dezember zur Verwendung kommenden Idiomelons: Νῦν προφητικὴ πρόρρησις πληρωθῆναι ἐπείγεται.

<sup>6</sup> Ps. 66, 2.

<sup>7</sup> AL. 5, 2–8.

<sup>8</sup> Ps. 71, 2.

<sup>9</sup> Wie im AL.

<sup>10</sup> Ein dem heutigen griechischen Menaion fremder Σήμερον-Text. Vgl. die formal entsprechenden Stücke Σήμερον ἡ Παρθένος S. 225 B, Σήμερον ὁ Χριστός S. 232 A, bezw. an inhaltlichen Parallelen in dem letzteren Texte: αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν ἀγαλλονται oder S. 225 A: Ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ σήμερον προφητικῶς εὐφραίνέσθωσαν bezw. in beiden Richtungen die Wendung des zweiten Responsoriums der römischen Weihnachtsmatutin: „*Hodie per totum mundum melliflui facti sunt coeli.*“

<sup>11</sup> Ps. 84, 2.

<sup>12</sup> Wie im AL.

<sup>13</sup> Eine Sachparallele zu dem wiederum verschollenen griechischen Text bildet das dritte Responsorium der römischen Weihnachtsmatutin mit seiner Frage: „*Quem vidistis pastores? Dicite, annuntiate nobis: In terris quis apparuit?*“

<sup>14</sup> Ps. 86, 1.

<sup>15</sup> Wie in AL.

St.: „Deine Wohltaten, o Herr“.<sup>1</sup> Die achte Lesung des Propheten Isaias 35, 9–10.<sup>2</sup>

Das neunte Trop. VIII: „Christus, dem Geoffenbarten, die Sterne“. St.: „Es sprach der Herr zu meinem Herrn: 5 Setze dich zur Rechten“.<sup>3</sup> Die Lesung aus dem Propheten Isaias 40, 9–17.<sup>4</sup>

Das zehnte Trop. II: „König der Juden und Retter“. St.: „Danket dem Herrn, weil er gütig ist“.<sup>5</sup> Die zehnte Lesung des Propheten Isaias 42, 1–8.<sup>6</sup>

10 Das elfte Trop. VI: „Die Stadt, die du geliebt hast“. St.: „Gedenke, Herr, des David“.<sup>7</sup> Die Lesung aus dem Propheten Daniel 3, 1ff.: Du findest (sie) am Karsamstag.<sup>8</sup>

Danach sprechen sie Pk.: „Stehe auf, Herr, zu Deiner Ruhe“.<sup>9</sup> St.: „Gedenke, o Herr, des David“.<sup>10</sup> Das Evangelium von Lukas 2, 1–7.<sup>11</sup> Es soll nach dem Evangelium die Ektenie und das Gebet gesprochen und die Matutin zu Ende gehalten werden.

In der (eucharistischen) Liturgie das gleiche Trop.: „Aller Erschaffenen“. Das gleiche Pk. II: „Der Herr sprach zu mir: 20 Mein Sohn bist du“.<sup>12</sup> St.: „Erbitte von mir“.<sup>13</sup> Die Lesung aus den Proverbien 8, 22–31.<sup>14</sup> Die zweite Lesung aus dem

<sup>1</sup> Wohl Ps. 88, 2.

<sup>2</sup> Im Gegensatz zum AL, das hier Is. 35, 4–8 vorsieht.

<sup>3</sup> Ps. 109, 1.

<sup>4</sup> Im AL. 40, 10–17.

<sup>5</sup> Es könnte ebenso gut an Ps. 135, 1 als 117, 1 gedacht werden. Nach dem durchgängigen Anordnungsprinzip dieser Stichen hat man sich aber zweifellos für die letztere Stelle zu entscheiden. Vgl. oben S. 312.

<sup>6</sup> AL. 42, 1–7.

<sup>7</sup> Ps. 131, 1.

<sup>8</sup> Im Umfang von 3, 1–97. Vergl. a. a. O., S. 232, Z. 19. Das AL. bietet an Epiphanie wie in der Ostervigil: 3, 1–90.

<sup>9</sup> Ps. 131, 8.

<sup>10</sup> Ps. 131, 1.

<sup>11</sup> Diese Evangelienperikope wie der ganze selbständige Abschluß der Matutin sind dem AL. fremd, da hier die Feier der eucharistischen Liturgie noch unmittelbar aus dem nächtlichen Vigiliengottesdienst herauswächst. Vielmehr Lk. 2, 1–18 ist Evangelienperikope der griechischen Vigilienmesse am Schlusse des Μέγας Ἑσπερινός des 24. Dezember und wenigstens 2, 1–14 solche der römischen Weihnachtsmesse *in nocte*.

<sup>12</sup> Ps. 2, 7.

<sup>13</sup> Ps. 2, 8.

<sup>14</sup> Diese wie die folgende AT.liche Perikope sind dem AL. fremd. Als Lesetext für Epiphanie erscheint Prv. 8, 22–35 im syrischen Lektionar des jakobitischen Patriarchen Athanasios V. Vgl. A. Baumstark, *Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen d. ersten Jahrtausends*. Münster i. W. 1921. S. 126.



Daniel 2, 34f.<sup>1</sup> Die dritte Lesung des Paulus an die Hebräer 1, 1ff. Du findest (sie) im vorigen Kapitel.<sup>2</sup> Hal. V: „Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze“.<sup>3</sup> Das Evangelium von Matthäus 2, 1—23.<sup>4</sup> Für Hw. und Hlg. alles vom vorigen Tage.

5

---

<sup>1</sup> Vgl. Dan. 2, 31—35 als einen der Lesetexte des Weihnachtsfestes im Lektionar Athanasios V.: a. a. O., S. 125.

<sup>2</sup> In anderer und durchweg weiterer Abgrenzung erscheint der Anfang des Hebr. noch mehrfach in orientalischer Geburtsfestliturgie, so z. B. 1, 1—14 im AL am dritten Tag der Epiphanieoktav, 1, 1—2, 3 im griechischen Ritus in der Vigilmesse am Ende des Μέγας Ἑσπερινός des 24. Dezember, 1, 1—2, 1 am Sonntag nach Weihnachten im Lektionar Athanasios' V. (a. a. O., S. 112). Genau 1, 1—12 für die Tagesmesse des 25. Dezember ist eine merkwürdige Übereinstimmung vielmehr mit dem Perikopensystem Roms.

<sup>3</sup> Ps. 109, 1.

<sup>4</sup> Vielmehr nur 2, 1—12 im AL für die aus dem Vigiliengottesdienst hervorwachsende Eucharistiefeier von Epiphanie und auch im späteren griechischen Ritus für die Messe des 25. Dezember, im römischen für diejenigen des 6. Januar.

## DRITTE ABTEILUNG

---

### A) MITTEILUNGEN

#### DER ARMENISCHE PSALTERTEXT SEIN VERHÄLTNIS ZUM SYRISCHEN DER PEŠİTTÂ UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE LXX-FORSCHUNG

(Fortsetzung)

#### IV. DAS VERHÄLTNIS DES ARMENISCHEN PSALTERTEXTES ZUM GRIECHISCHEN VULGÄRTEXT GEPRÜFT AN DEN VON RAHLFS AUS- GEHOBENEN VERGLEICHSTELLEN

Wenn der Gedanke an einen Zusammenhang von Arm. mit  $\mathfrak{G}^{\text{Hex}}$  aufs entschiedenste abgelehnt werden muß, so erhebt sich naturgemäß die Frage, wo im Umkreise der nichthexaplarischen  $\mathfrak{G}$ -Typen wir  $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$  zu suchen haben. Von grundlegender Bedeutung ist hier das Verhältnis jenes Textes zu  $\mathfrak{G}^{\text{Vs.}}$ , bzw. zu der im Gegensatze zu der Masse der Hss. im Original vor allem durch B vertretenen Gestalt des griechischen Psalters.

Man wird dasselbe am einfachsten ermitteln, indem man Arm. für die 129 charakteristischen Stellen vergleicht, an denen Rahlfs die Verteilung der verschiedenen  $\mathfrak{G}$ -Zeugen auf die beiden Textformen deutlich gemacht hat. In rohen Umrissen wurde das Ergebnis eines solchen Vergleichs bereits durch Lüdtke vorgelegt. Ihn trotzdem hier noch in voller Breite durchzuführen, scheint immerhin geraten, wäre es auch nur, um an einem umfangreicheren Material, als es der hexaplarische Vergleichsstoff darstellte, die Methode zu veranschaulichen, nach der bei jeder textkritischen Verwertung von Arm. zu verfahren sein wird. Überdies konnte Lüdtke noch nicht von der in der vorliegenden Arbeit gewonnenen klaren Erkenntnis über das Verhältnis von Arm. S ausgehen, was von vornherein eine gewisse Revisionsbedürftigkeit seines statistischen Resultats erwarten läßt.

Der Übersichtlichkeit halber empfiehlt es sich, die Stellen nicht in einheitlicher Reihe vorzunehmen, sondern nach Ausschaltung alles — hauptsächlich wegen des Verhältnisses von Arm. S — nicht tragfähigen Materials erst die Stellen mit sicherem Vg.-Text und dann diejenigen vorzuführen, welche sicher auf eine von Vg. abweichende  $\mathfrak{G}$ -Form zurückgehen. Dabei stelle ich bis auf weiteres  $\mathfrak{G}^{\text{Vs.}}$  hinter, die regelmäßig mit dem Swete'schen Text zusammenfallende abweichende („B“-) Lesart vor die Klammer. Ein hinter dieser stehendes

> bezieht sich jeweils nur auf das vor ihr mit + angeschlossene Textelement. Bei einer Mehrheit von Nicht- $\mathfrak{G}^{\text{vs}}$ -Lesarten schien es überflüssig, sofort ihre Verteilung auf bestimmte Textzeugen zu berücksichtigen, da zunächst nur einmal das Verhältnis von  $\mathfrak{G}^{\text{Arm}}$  zu  $\mathfrak{G}^{\text{vs}}$  zur Klärung kommen soll.

**1. Ausscheidende Stellen.** — Außer Betracht bleibt sofort die erste der 129 Stellen, 2,2 διὰ ψαλμα] >, weil Arm. das Wort — durch *Հանդիս* (Ruhe) — überhaupt erst von 31,5 an und auch weiterhin keineswegs regelmäßig wiedergibt. Jeden sicheren Einblick in die Gestalt der Vorlage macht ferner 21,26 die in der vorigen Serie dieser Zeitschrift XII/XIV S. 189 berührte zweifellos harmonistische Natur der betreffenden Wendung von Arm. unmöglich. Ebenso wenig ist anzufangen mit der Stelle

90,15 ἐπικαλέσεται με] κεκράζεται πρὸς με. — Arm.: *հարգացի առ իր* (Er wird rufen zu mir). — S: *يُحَدِّثُ* (Er wird mich rufen). Denn obgleich Arm. entschieden  $\mathfrak{G}^{\text{vs}}$  näher zu stehen scheint als B und S, dürfte eine volle Garantie bezüglich des Wortlautes seiner Vorlage sich schwerlich übernehmen lassen.

Es schalten weiterhin für die Untersuchung alle diejenigen Stellen aus, an welchen Arm., sei es mit der einen, sei es mit der anderen Form des nichthexaplarischen  $\mathfrak{G}$ -Textes übereinstimmt, zugleich aber auch mit S sich deckt oder doch als Ergebnis einer Mischung von  $\mathfrak{G}$ - und S-Elementen verständlich wäre. Sie bilden die folgende stattliche Reihe:

9,33 τῶν πενήτων = Arm.: *զմիւնկս*. Vgl. S: *للعلى* (dem Elenden)] + σου εἰς τέλος.

Der mit  $\mathfrak{G}$  zusammenfallende Plural von Arm. gibt keine Gewähr für tatsächliche Überarbeitung der Stelle nach  $\mathfrak{G}$ , weil er auf einer S-Variante mit Pluralpunkten beruhen oder eine harmonistische Angleichung an V. 31 (κατακυριεῦσαι τῶν πενήτων) darstellen könnte.

9,36 ἐρεθῆ + δι' αὐτῆν] > = Arm.S.

11,3 ἐλάλησαν = Arm.S] + *κακά*.

13,1 χρηστότητα + οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός] > = Arm.S.

13,3 + Röm. 3,13–18] > = Arm.S.

13,6 ὅτι κύριος = Arm.: *զի Տէր* = S: *لربّك* *الربّك*] ὁ δὲ κύριος.

17,20 + ῥύσεται με ἐξ ἐχθρῶν μου δυνατῶν καὶ ἐκ τῶν μισούντων με] > = Arm.S.

17,51 τοῦ βασιλέως + αὐτοῦ = Arm.: *Թագաւորի նորա* = S: *الملك*] >.

24,2 οἱ ἐχθροί μου = Arm.S] + εἰς τὸν αἰῶνα.

24,14 τῶν φοβουμένων αὐτόν + καὶ τὸ ὄνομα κυρίου τῶν φοβουμένων αὐτόν] > = Arm.S.

26,6 ἀλαλαγμοῦ oder αἰνέσεως = *օրհնութեան* (des Lobpreises) = S: *الحمد* (des Lobes)] αἰνέσεως καὶ ἀλαλαγμοῦ.

26,8 ἡ καρδία μου = Arm.5] + Κύριον ζητήσω.

26,9 μὴ ἐγκαταλίπης με καὶ μὴ ὑπερίδῃς με] μὴ ἀποκορακίσῃς με καὶ μὴ ἐγκαταλίπης με = Arm.: *մի անարդեր զիս եւ մի թողուր զիս* (nicht verachte mich und nicht verlaß mich) = S: *ܡܠܝܬܐ ܕܝܠܐ ܕܝܠܐ ܕܝܠܐ* (nicht verwirf mich und nicht verlaß mich).

33,5 ἐκ πασῶν τῶν παροικιῶν μου] ἐκ πασῶν τῶν θλίψεων μου = Arm.: *յամենայն ներդռութենէ իմմէ* (aus aller meiner Bedrängnis) = S: *ܟܠܐ ܕܝܠܐ ܕܝܠܐ ܕܝܠܐ* (und aus allen meinen Bedrängnissen).

36,7 ἐν τῷ κατεσδοιμένῳ ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ ἐν ἀνθρώπῳ ποιοῦντι παρανομίαν] ἐν τῷ κατεσδοιμένῳ ἐν τῇ ὁδοῦ αὐτοῦ ἐν ἀνθρώπῳ ποιοῦντι παρανομίαν = Arm.: *ընդ այնոսիկ որոց անսկիւալ իցին ճանապարհք իւրեանց ընդ մարդոյ որ քործէ քանօրէնութիւն* (mit denjenigen, deren Wege glücklich geleitet sind, mit dem Manne, der tut Ungesetzlichkeit). Vgl. S: *ܐܢܝܢ ܕܝܠܐ ܕܝܠܐ ܕܝܠܐ ܕܝܠܐ* (an dem Manne, der Frevel tut und dessen Weg glücklich läuft).

Die zweifellos an der Stelle zu beobachtende Bearbeitung von Arm. nach G könnte sich immerhin wesentlich auf die Umstellung der beiden Glieder beschränkt haben, wobei auch der B-Text die notwendige Grundlage geliefert hätte, während die ihm widersprechenden Arm. mit G<sup>Vg</sup>. gemeinsamen Züge aus S beibehalten geblieben wären.

36,28 δανίζει = Arm.5] + ὁ δίκαιος.

41,11 οἱ θλίβοντές με] οἱ ἐχθροί μου = Arm.: *թնամիք իմ* = S: *ܠܝܠܝܬܐ ܕܝܠܐ*.

44,12f. καὶ προσκυνήσουσιν αὐτῷ θυγατέρες Τύρου] καὶ προσκυνήσεις αὐτῷ. Καὶ θυγατὴρ Τύρου = Arm.: *երկիր պապես սմա. Էւ դուստր Թուրայ* (du wirst — bezw. sollst — anbeten ihn. Und die Tochter Tyrus') = S: *ܝܕܝܢ ܕܝܠܐ ܕܝܠܐ ܕܝܠܐ* (anbete ihn. Und die Tochter Tyrus').

Die Stelle kann um so weniger als Beleg für Übereinstimmung von G<sup>Arm.</sup> mit G<sup>Vg</sup>. angerufen werden, weil Arm. in V. 13 gegen alle G-Überlieferung mit S zusammengeht, die ganze Stelle also überhaupt keine Überarbeitung nach G erfahren zu haben scheint.

44,13 τοῦ λαοῦ τῆς γῆς oder τῆς γῆς] τοῦ λαοῦ = Arm.: *ի ժողովրդոց* (vom Volke) = S: *ܠܝܠܝܬܐ* (des Volkes).

44,14 Ἐσεβών] ἔσθθεν = Arm.: *ի ներքոյ* = S: *ܐܝܢ ܐܝܢ*.

48,15 ἐκ τῆς δόξης αὐτῶν] + ἐξώσθησαν = Arm.: *եւ ի փառաց իւրեանց անկցին* (und aus ihrer Herrlichkeit werden sie fallen) = S: *ܕܝܠܐ ܕܝܠܐ ܕܝܠܐ ܕܝܠܐ* (und aus ihrer Herrlichkeit werden sie vertrieben werden).

Der spezielle Zusammenfall mit S im Tempus könnte entscheidend gegen die Annahme irgendeiner Beeinflussung der Stelle durch G ins Gewicht zu fallen scheinen, ist aber doch nicht schlechthin beweisend in diesem Sinne, weil auch eine Angleichung an die vorangehenden Futura von G (*κατακυριεύσουσιν, παλαιωθείσεται*) mitsprechen könnte.



kommt, da bereit ist der Herr). — S: 𐎠𐎡𐎢 𐎠𐎡𐎢 𐎠𐎡𐎢 (vor dem Herrn der — oder: da er — kommt).

Eine Arm.-Variante *hl* (und) statt des zweiten *qh* (da) ist belanglos. Als Ganzes ist Arm. ebensogut als Übersetzung von *ᾠδ.* wie als Mischtext aus SB verständlich. Sein letztes Wort ist im einen wie im anderen Falle überschüssig.

102, 14 μνήσθητι ἐμνήσθη = Arm.: *hl jhzhay* (und er erinnerte sich) = S: 𐎠𐎡𐎢[𐎠].

108, 21 ποίησον μετ' ἐμοῦ + ἔλεος] > Arm.S.

115, 8 σοὶ θύσω θυσίαν αἰνέσεως] + καὶ ἐν ὀνόματι Κυρίου ἐπικαλέσομαι = Arm.: *hl qhnhl Shwnh hwhghgh* = S: 𐎠𐎡𐎢 𐎠𐎡𐎢 𐎠𐎡𐎢.

118, 103 ὑπὲρ μέλι + καὶ κηρίον] > = Arm.S.

118, 156 οἱ οἰκτιρμοὶ σου πολλοί, Κύριε + σφόδρα] > = Arm.S.

131, 15 τὴν χήραν αὐτῆς] τὴν θήραν αὐτῆς = Arm.: *qhrh uhrh* = S: 𐎠𐎡𐎢 (und seine [Jagd]beuten).

134, 13 Κύριε 2<sup>o</sup> = Arm.: *Shr* = S: 𐎠𐎡𐎢] καὶ.

134, 17 ἐνωτίσθησονται + Ps. 113, 14<sup>2</sup>. 15] > = Arm.S.

135, 16 + τῷ ἐξαγαγόντι ὕδωρ ἐκ πέτρας ἀκροτόμου, ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ] > = Arm.S.

136, 6 ἐν ἀρχῇ pr. ὥς] > = Arm.S.

140, 6 οἱ κραταιοὶ αὐτῶν] οἱ κριταὶ αὐτῶν = Arm.: *qhwhhwhh hghh* = S: 𐎠𐎡𐎢.

Ibid. ἡδυνήθησαν] ἡδύνθησαν = Arm.: *qhghhhlh hl* (süß sind) = S: 𐎠𐎡𐎢.

143, 14 ἐν ταῖς ἐπαύλεσιν αὐτῶν] ἐν ταῖς πλατείαις αὐτῶν = Arm.: *h Shwhwhwhh hghh* = S: 𐎠𐎡𐎢.

144, 6 + καὶ τὴν δυναστείαν σου λαλήσουσιν] > = Arm.S.

145, 8 Κύριος ἀνορθοῖ κατερραγμένους, Κύριος σοφοὶ τυφλοῦς] Κύριος σοφοὶ τυφλοῦς, Κύριος ἀνορθοῖ κατερραγμένους = Arm.: *Shr hwhh qhwh hghghhlh Shr* (der Herr öffnet die Augen der Blinden, und aufrichtet die zu Boden Gestreckten der Herr) = S: 𐎠𐎡𐎢 𐎠𐎡𐎢 𐎠𐎡𐎢 𐎠𐎡𐎢 𐎠𐎡𐎢 (Es öffnet die Blinden der Herr. Aufrichtet die Niedergebeugten der Herr).

Es ließe sich nun allerdings etwa auf die besondere Häufigkeit des Falles hinweisen, daß Arm.S mit einer der beiden griechischen Rezensionen in der Ablehnung eines Überschusses der anderen zusammengeht, und man könnte sagen, daß der Revisor diesen Überschuß doch wohl jeweils aufgenommen haben würde, wenn er ihn in seiner *ᾠδ.*-Vorlage gefunden hätte, daß mithin hier überall doch wenigstens indirekt die kürzere griechische Fassung für *ᾠd.* gesichert sei. Doch ist diese Erwägung keineswegs zwingend. Denn die in Betracht kommenden Überschüsse sind fast durchweg solcher Art, daß schon ein sehr mäßiger kritischer Takt den Armenier davor bewahren konnte,

ihr Fehlen in dem aus *S* geflossenen älteren armenischen Psaltertext als einen Mangel desselben zu empfinden. Von mehr als einer gewissen Wahrscheinlichkeit, daß die mit *S* zusammenfallende *G*-Lesart auch in *G*<sup>Arm.</sup> gestanden habe, kann also bei diesen Stellen ebensowenig als bei anderen die Rede sein.

Vollends problematisch bleibt die Textgestalt von *G*<sup>Arm.</sup> natürlich dann, wenn Arm. gegen die beiden divergierenden *G*-Formen nur mit *S* übereinstimmt, d. h. sicher eine Überarbeitung nach *G* überhaupt nicht erfahren hat. Denn daß dabei gelegentlich ein Blick auf *M* Gall die Annahme eines materiellen Zusammenfallens von *G*<sup>Hex.</sup> mit *S* nahelegt, ist völlig bedeutungslos, nachdem eine nähere Beziehung von *G*<sup>Arm.</sup> zu dieser Textform als ausgeschlossen sich erwiesen hat.

Es gehören hierher zunächst folgende vier Stellen:

38, 6 παλαιὰς] παλαιστὰς. — Arm.: չափով (mit dem Maße) = *S*: *למדה*.

Die auch formale Übereinstimmung von Arm.*S* ist zu vollständig und auffallend, als daß man ohne weiteres sie neben dem nur materiellen Zusammenfallen mit der B-Lesart und *M* Gall (ἰσομετρῶν, *mensurabiles*) d. h. *G*<sup>Hex.</sup> übersehen könnte.

76, 9 ἀπὸ γενεᾶς καὶ γενεᾶς] + συνετέλεσε ῥῆμα. — Arm.: համ  
հատարեաց զրան իւր աղգէ մինչեւ յաղգ (oder hat er vollendet sein Wort von Geschlecht zu Geschlecht) = *S*: *עַד שֶׁיֵּשֶׁב אֶל מַלְאָכָיו* (oder vollendet <er> sein Wort auf Geschlecht der Geschlechter).

Während Arm. in den beiden charakteristischen Erweiterungen auch gegen *G*<sup>V.</sup> mit *S* zusammengeht, braucht seine Abweichung von *S* im Tempus nicht notwendig aus *G* zu stammen, da sie sich ebenso leicht auch durch bloße Angleichung an die Umgebung erklären läßt.

118, 59 διελογισάμην κατὰ τὰς ὁδοὺς σου] διελογισάμην τὰς ὁδοὺς σου. — Arm.: խորհեցայ ի ճանապարհս իմ (Gedacht habe ich über meine Wege) = *S*: *חֲשַׁבְתִּי דְרָכַי* (*cogitavi vias meas*).

Die Gall-Lesart kehrt auch sonst in Lat.-Zeugen vielfach wieder. Daraus eine von *G*<sup>Hex.</sup> unabhängige *G*-Variante zu erschließen, die dann auch in *G*<sup>Arm.</sup> gestanden hätte, würde indessen wohl etwas gewagt sein.

127, 2 τοὺς καρποὺς τῶν πόνων σου] τοὺς πόνους τῶν καρπῶν σου. — Arm.: զվաստակս ձեռաց քոց (die Arbeiten deiner Hände) = *S*: *מְלָכֶיךָ* (die Arbeit deiner Hände *כַּפֵּי עֲמָלֶיךָ*, *labores manuum tuarum*).

Der von *S* abweichende Plural von Arm. ist vollauf durch den abhängigen pluralischen Genetiv bedingt und braucht in keinerlei Zusammenhang mit *G* zu stehen.

Endlich ist in diesem Zusammenhang noch einer Stelle zu gedenken, an welcher Arm. eine zweifellose, aber an der Hand von *S* leicht zu behebbende Korruptel aufweist:

41, 9 ἡμέρας ἐντελεῖται Κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ καὶ νυκτὸς δηλώσει] ἡμέρας usw. καὶ νυκτὸς ὡδή αὐτῷ (oder αὐτοῦ). — Arm.: ի սուէ  
պատուիրեաց Տէր զորդրմութիւն իւր, գիշերի զօրհնութիւն նոր (Am





36, 28 ἄνομοι ἐκδικηθήσονται] ἄνομοι δὲ ἐκδιωχθήσονται = Arm.: *անորէնք հալածեցին ի փառին* (die Ungesetzlichen werden verfolgt werden zumal). — > S.

38, 13 ἐν τῇ γῇ] παρὰ σοὶ = Arm.: *ստաչի քո* (vor dir). — S: *ܡܥܡܐ* (mit dir).

Bei materieller Übereinstimmung aller drei Zeugen steht formal Arm. entschieden *Ḡ<sup>Vg</sup>* näher als S.

41, 3 τὸν θεόν. Vgl. S: *ܕܐܠ* (Gott)] + τὸν ἰσχυρόν = Arm.: *հզոր*.

45, 6 τῷ προσώπῳ] τὸ πρὸς πρωῒ (πρωῖ). — Arm.: *ի վաղորդայնէ մինչ ի վաղորդայն* (vom Morgen bis zum Morgen) = Lat.<sup>Med.</sup>: *a matutino in matutinum*. — S: *ܟܝܢ ܡܝܢ ܡܝܢ* (in der Morgenzeit).

Gleichviel ob Lat.<sup>Med.</sup> Arm. eine sonst verschollene *Ḡ*-Variante ἀπὸ τοῦ πρωῒ πρὸς τὸ πρωῖ widerspiegeln oder ob die beiden so weit auseinander liegenden Zeugen zufällig in einer bestimmten freien Wiedergabe von *Ḡ<sup>Vg</sup>* übereinstimmen, jedenfalls ist Arm. von *Ḡ*, nicht von S abhängig, wobei seine Vorlage wesentlich d. h. im Gegensatz zum B-Text mit *Ḡ<sup>Vg</sup>* zusammenging.

45, 7 φωνὴν αὐτοῦ = S] + ὕψιστος = Arm.: *Բարձրեալն*.

47, 5 αὐτῆς oder >] τῆς γῆς = Arm.: *երկրի*. — > S.

54, 9 τὸν σώζοντά με = S *ܐܠ ܝܝܝܐ*? *ܡܥܠ* (jemanden der mich erlöst)] pr. τὸν θεόν = Arm.: *Աստուծոյ*.

55, 3f. ἀπὸ ὕψους ἡμέρας· ὅτι πολλοὶ οἱ πολεμοῦντές με φοβηθήσονται] ὅτι πολλοὶ οἱ πολεμοῦντές με ἀπὸ ὕψους. Ἡμέρας οὐ φοβηθήσομαι = Arm. Vgl. oben S. 161.

55, 5 ἐπαινέσω τοὺς λόγους μου + ὅλην τὴν ἡμέραν] > = Arm.: *զովեցից զբանս իմ* (werde ich loben meine Worte). — S: *սաճեմ* (werde ich mich rühmen).

55, 14 ἐκ θανάτου = S] + τοὺς ὀφθαλμούς μου ἀπὸ δακρύων = Arm.: *զաչս իմ յարտաւազ*.

Ibid. τοῦ εὐαρεστέσαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ] εὐαρεστήσω ἐνώπιον Κυρίου = Arm.: *հաճոյ եղէց տառի Տեառն* (wohlgefällig werde ich sein vor dem Herrn). — S: *ܕܐܠ ܝܝܝܐ ܡܥܠ*? (daß ich wohlgefalle vor dir, Gott).

56, 8 φαῶ = S] + ἐν τῇ δόξῃ μου = Arm.: *փառօք իմովք*.

58, 16 ἂν δὲ χορτασθῶσιν] ἂν δὲ μὴ χορτασθῶσιν = Arm.: *սպաթէ ոչ յաղեցին* (wenn anders nicht sie werden gesättigt werden). — S: *ܡܥܡܐ ܡܥܥܐ* (und nicht werden sie satt werden).

64, 13 τὰ ὄρη τῆς ἐρήμου] τὰ ὠραῖα τῆς ἐρήμου = Arm.: *զեղեցիւթիւնք անապատի* (die Schönheiten der Wüste). — S: *ܟܝܢ ܡܝܢ ܡܝܢ* (aus den Wohnstätten in der Wüste).

66, 2 ἐφ' ἡμᾶς = S: *ܟܝܢ*] + καὶ ἐλεῆσαι ἡμᾶς = Arm.: *եւ ողորմես ձեզ* (und erbarme dich unser).

Arm. hat den ganzen V. in Angleichung an V. 4ff. in den Imperativ bzw. an

V. 3 in die Anredeform umgesetzt. Vgl. über solche Übersetzungsfreiheiten in der vorigen Serie dieser Zeitschrift XII/XIV S. 187f.

70, 20  $\delta\tau\iota \ \dot{\epsilon}\delta\epsilon\iota\acute{\xi}\acute{\alpha}\varsigma \ \mu\omicron\iota = S: \text{ անապ }]$   $\delta\sigma\alpha\varsigma \ \dot{\epsilon}\delta\epsilon\iota\acute{\xi}\acute{\alpha}\varsigma \ \mu\omicron\iota = \text{Arm.: րըջափ ցուցեր ինձ}$  (wie viel du gezeigt hast mir).

71, 3f.  $\dot{\epsilon}\nu \ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\acute{\upsilon}\nu\eta$  zu V. 4]  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\acute{\upsilon}\nu\eta$  zu V. 3 = Arm.:  $\text{զար-դարութիւն}$ . — S:  $\text{յաճար}$  (deine Gerechtigkeit).

Es scheint undenkbar, daß die Korrektur des armenischen Revisors sich auf die Streichung des Pronomens beschränkt haben würde, falls  $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}} = B$  gewesen wäre, S also noch ungleich ferner gestanden hätte.

72, 21  $\delta\tau\iota \ \eta\acute{\upsilon}\phi\rho\acute{\alpha}\nu\theta\eta \ \eta \ \kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha \ \mu\omicron\upsilon]$   $\delta\tau\iota \ \dot{\epsilon}\xi\epsilon\kappa\alpha\acute{\upsilon}\theta\eta \ \eta \ \kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha \ \mu\omicron\upsilon = \text{Arm.: զի հուր բորբոքեցաւ ի սրտի իմիւմ}$  (weil Feuer entbrannt ist in meinem Herzen). — S:  $\text{وحيى لي قلبى}$  (und ich, verwirrt worden ist mein Herz).

73, 18  $\mu\eta\grave{\chi}\theta\eta\tau\iota \ \tau\alpha\acute{\upsilon}\tau\eta\varsigma + \ \tau\eta\varsigma \ \kappa\tau\acute{\iota}\sigma\epsilon\omega\varsigma \ \sigma\omicron\upsilon]$  > = Arm.:  $\text{այս յուշ լիցի քիչ}$  (dies unvergessen werde dir). — S:  $\text{իշխի}$  (erinnere dich).

76, 5  $\omicron\iota \ \dot{\epsilon}\chi\theta\rho\acute{\alpha}\iota \ \mu\omicron\upsilon]$   $\omicron\iota \ \delta\phi\theta\alpha\lambda\mu\acute{\omicron}\iota \ \mu\omicron\upsilon = \text{Arm.: աչք իմ}$ . — S:  $\text{وحيى لي}$  (in meinen Augen).

Der ganze Zusammenhang ist in Arm. durchaus derjenige von  $\mathfrak{G}$ , nicht von S, so daß der Gedanke an ein Zusammenfallen von  $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$  mit B und eine Beibehaltung des zufällig mit  $\mathfrak{G}^{\text{Vg.}}$  Übereinstimmenden aus S nicht aufkommen kann.

77, 51  $\tau\acute{\omega}\nu \ \pi\acute{\omicron}\nu\omega\upsilon\upsilon \ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu]$   $\pi\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma \ \pi\acute{\omicron}\nu\omicron\upsilon \ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu = \text{Arm.: ամենայն զստատեղոց նոցա}$  (aller Mühen derselben). — S:  $\text{وحيى لي ولد}$  (aller ihrer Geburt).

Auch hier darf mit Bestimmtheit angenommen werden, daß der Überarbeiter von Arm., wenn  $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}} = B$  gewesen wäre, nicht nur nach dem  $\pi\acute{\omicron}\nu\omega\upsilon\upsilon$  korrigiert, sondern auch die Übersetzung von  $\text{ولد}$  (aller) getilgt haben würde.

79, 5  $\tau\omicron\upsilon \ \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\upsilon \ \sigma\omicron\upsilon = S: \text{ وحيى لي}] \ \tau\acute{\omega}\nu \ \delta\omicron\upsilon\lambda\omega\upsilon \ \sigma\omicron\upsilon = \text{Arm.: ծառայից քոց}$ .

79, 10  $\kappa\alpha\acute{\iota} \ \dot{\epsilon}\pi\lambda\eta\sigma\theta\eta \ \eta \ \gamma\tilde{\eta}] \ \kappa\alpha\acute{\iota} \ \dot{\epsilon}\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\varsigma \ \tau\eta\upsilon \ \gamma\tilde{\eta}\nu = \text{Arm.: եւ ելից զերկիր}$ . — S:  $\text{وحيى لي وحيى لي}$  (und voll wurde die Erde von ihr).

80, 9  $\kappa\alpha\acute{\iota} \ \lambda\alpha\lambda\acute{\eta}\varsigma\omega \ \sigma\omicron\iota, \ \text{'I}\sigma\rho\alpha\eta\lambda, \ \kappa\alpha\acute{\iota} \ \delta\iota\alpha\mu\alpha\rho\tau\acute{\upsilon}\rho\omicron\mu\alpha\acute{\iota} \ \sigma\omicron\iota]$   $\kappa\alpha\acute{\iota} \ \delta\iota\alpha\mu\alpha\rho\tau\acute{\upsilon}\rho\omicron\mu\alpha\acute{\iota} \ \sigma\omicron\iota, \ \text{'I}\sigma\rho\alpha\eta\lambda$ . — Arm.:  $\text{եւ իշխիմ քիչ եւ իսրայել}$  (und ich bezeuge dir, und Israel). — S:  $\text{وحيى لي وحيى لي وحيى لي}$  (und ich werde reden und, Israel, ich werde bezeugen wider dich).

Der armenische Revisor las offenbar  $\mathfrak{G}^{\text{Vg.}}$  in seiner Vorlage und tilgte demgemäß unter gleichzeitiger Veränderung der Wortstellung die Wiedergabe von  $\text{وحيى لي}$  (und ich werde reden), ließ aber diejenige des  $\bullet$  (und) in engster Verbindung mit der Anrede an Israel stehen.

82, 13  $\tau\acute{\omicron} \ \theta\upsilon\varsigma\iota\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\upsilon]$   $\tau\acute{\omicron} \ \acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\upsilon = \text{Arm.: զարբութիւն}$  (das Heiligtum). — S:  $\text{وحيى لي}$  (die Stadt).

88, 43  $\tau\acute{\omega}\nu \ \dot{\epsilon}\chi\theta\rho\acute{\omega}\nu \ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon = S: \text{ وحيى لي}] \ \tau\acute{\omega}\nu \ \theta\lambda\iota\beta\acute{\omicron}\nu\tau\omega\upsilon \ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu = \text{Arm.: ներջաց նորա}$  (der Bedränger desselben).

89, 17  $\dot{\epsilon}\phi' \ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma = S]$  +  $\kappa\alpha\acute{\iota} \ \tau\acute{\omicron} \ \dot{\epsilon}\rho\gamma\omicron\upsilon \ \tau\acute{\omega}\nu \ \chi\epsilon\iota\rho\acute{\omega}\nu \ \eta\mu\acute{\omega}\nu \ \kappa\alpha\tau\epsilon\acute{\upsilon}\theta\upsilon\upsilon\omicron\upsilon$

= Arm.: *Տէր զգործս ձեռաց մերոց աջողեա մեզ* (Herr, die Werke unserer Hände gelingen lasse uns).

Arm. spiegelt die falsche Auflösung eines κα (= καὶ) in Κύριε wieder und hat am Ende, um den Ausdruck zu variieren, etwas frei übersetzt.

91, 15 τότε πληθυνθήσονται] ἔτι πληθυνθήσονται = Arm.: *եւս եւ քաղաւք եղիցին* (noch viel werden sie sein). — S: *وَلَا يَجْزِي* (vergelt werden sie noch).

Eine Korrektur des S-Textes nach B hätte gewiß nicht vor dem ja allerdings mit S wie mit  $\Theta^{\text{Vg}}$  übereinstimmenden *եւս եւ* (noch) Halt gemacht. Dieses muß vielmehr auch durch  $\Theta^{\text{Arm.}}$  gerechtfertigt gewesen sein, das als sich mit  $\Theta^{\text{Vg}}$  deckte.

92, 3 φωνὰς αὐτῶν] + ἀροῦσιν οἱ ποταμοὶ ἐπιτρέψεις αὐτῶν. — Arm.: *յարիցեն գետք ի գնացս իւրեանց* (erheben werden sich die Flüsse in ihren Läufen). — S: *لَمَّا رَفَعُوا نَهْرَهُمْ* (erhoben haben sich die Flüsse in Reinheit).

Ich führe den Text von Arm. S für die schon S. 168 berührte Stelle nochmals an, weil allerdings in der Gesamtstruktur von Arm. noch eine ältere aus S geflossene Textgestalt durchzuschimmern scheint. Daß bei deren Überarbeitung  $\Theta^{\text{Vg}}$ , nicht der B-Text zugrunde lag, ist einleuchtend.

93, 19 ἡγάπησαν] εὐφραναν = Arm.: *ուրախ առնէր* (froh machte). — S: *وَأَمْسَكَ* (haben erlöst).

Der scheinbare Numerusunterschied gegenüber  $\Theta^{\text{Vg}}$  ist durch die singularische Wiedergabe von αἱ παρακλήσεις mit *մխիթարութիւն* (Trost) bedingt.

94, 3 ἐπὶ πάντας τοὺς θεοὺς = S: *عَلَىٰ كُلِّ إِلَهٍ* [ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν = Arm.: *ի վերայ ամենայն երկրի*.

101, 23 βασιλείας = S: *مُلْكِيَّة* βασιλεῖς = Arm.: *Թաղաւորաց* (der Könige).

103, 1 ὡς ἐμεγαλύνθης] ἐμεγαλύνθης = Arm.: *մեծ եղեր* (groß bist du geworden). — S: *وَكَبُرَ* (ist groß geworden).

Eine Korrektur nach einem mit B übereinstimmenden  $\Theta$ -Text würde gewiß nicht nur die Verbalperson geändert, sondern auch eine Übersetzung des ὡς eingetragen haben.

103, 18 χοιρογρόλλιοις = S: *لِحَمَلٍ* (den Spitzmäusen)] λαγώοις = Arm.: *նապաստակաց* (den Hasen).

109, 3 ἐν τῇ λαμπρότητι τῶν ἁγίων] + σου = Arm.: *ի վայելչութիւն որոց քոց*. — S: *لَمَّا رَفَعُوا نَهْرَهُمْ* (im Glanze [Plur.] des Heiligtums).

112, 9 μητέρα τέκνων εὐφραينوμένων] μητέρα ἐπὶ τέκνοις εὐφραينوμένην = Arm.: *մայր որդւովք բրկրեալ*. — S: *لَمَّا رَفَعُوا نَهْرَهُمْ* (als Mutter von Söhnen, indem sie sich freut).

113, 11 ὁ δὲ θεὸς ἡμῶν ἐν τῷ οὐρανῷ + ἄνω ἐν τοῖς οὐρανοῖς] > = Arm.: *Աստուած մեր յերկինս* (unser Gott in den Himmeln). — S: *وَلَا يَجْزِي* (unser Gott im Himmel ist).

Vgl. oben S. 168. — Eine  $\Theta$ -Variante: ἐν τοῖς οὐρανοῖς darf aus Arm. nicht

erschlossen werden, da *hrlh* (Himmel) auch im Plural mit singularischer Bedeutung gebraucht wird.

115,5 >] *tās eūchās mou tñ kurīw apodōσω ἐναντίον παντός τοῦ λαοῦ αὐτοῦ* = Arm.: *qawroθu id Stawēn saw wawxh wdkēwēn dñqwrhēwēn hōrw* (Meine Gebete dem Herrn werde ich geben vor allem Volke desselben). — S: *ܠܚܥܕܐ ܡܡܘܐ ܘܥܝܬܐ ܠܚܥܕܐ ܕܥܡܐ* (Meine Gelübde Gott werde ich einlösen vor allem Volke).

118,119 *ἡγάπησα τὰ μαρτύριά σου + διὰ παντός*] > = Arm.: *whrbgh qawwōhēwēn pñ* (geliebt habe ich deine Gebote). — S: *ܘܠܥܥܥܐ ܒܗܝܐ ܡܡܡܘܐ ܕܥܡܐ* (und nachdenken werde ich alle Zeit über deine Gebote).

Arm. stellt das Ergebnis einer Textmischung sicher von  $\mathfrak{G}^{Vg}$ - und S-Elementen dar, da gerade das getilgt ist, was in S eine charakteristische Übereinstimmung mit dem „B“-Text bezeichnet.

118,139 *ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου*] *ὁ ζῆλός σου* = Arm.: *hōwōwēn pñ*. — S: *ܠܥܥܥܐ* (der Neid).

Ibid. *τῶν ἐντολῶν σου*] *τῶν λόγων σου* = Arm.: *qawwēn pñ* (deine Worte). — S: *ܡܠܬܐ* (dein Wort).

137,1 *ὅτι ἤκουσας τὰ ῥήματα τοῦ στόματός μου* nach der ersten Vershälfte oder >; das Letztere = S] nach der zweiten Vershälfte = Arm.: *qh lwawr qawwēn rbrwēn hñh*.

138,4 *λόγος ἄδικος*] *δόλος* = Arm.: *hñhqrhēwēn* (Tücke). — S: *ܠܥܥܥܐ* (Veränderung; Abfall).

139,11 (*καὶ*) *καταβαλεῖς αὐτούς + oder pr. ἐπὶ τῆς γῆς oder ἐν τῇ γῇ*] > = Arm.: *hōrōwēwēn qñwaw* (umstürzen wirst du sie). — In S entspricht auch dem von Arm. in Übereinstimmung mit  $\mathfrak{G}^{Vg}$  wiedergegebenen Element nichts.

142,10 *τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον*] *τὸ πνεῦμά σου τὸ ἀγαθόν* = Arm.: *hñh pñ rwrh*. — S: *ܠܥܥܥܥܐ ܡܡܘܐ* (dein erquickender Geist).

144,9 *τοῖς ὑπομένουσιν*] *τοῖς σύμπασι* = Arm.: *ma wdkēwēwēn* (gegen alle). — > S.

Lüdtké glaubte, die Stärke der Übereinstimmung von Arm. mit  $\mathfrak{G}^{Vg}$  auf 75<sup>0</sup>/<sub>0</sub> berechnen zu dürfen. Bei unserer strengeren Berücksichtigung des Verhältnisses von Arm. zu S ergibt sich eine kleine Herabsetzung dieses Ergebnisses auf nur 73,23<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, und wollte man etwa selbst die Stellen 20,3, 38,13, 71,3f., 76,5, 77,51 und 103,1 gleichfalls ausschalten, deren Beweiskraft allenfalls noch einem leisesten Bedenken unterliegen könnte, so würde ein weiteres Sinken auf 70,55<sup>0</sup>/<sub>0</sub> die Folge sein. Bestehen bleibt aber in jedem Falle die Tatsache, daß  $\mathfrak{G}^{Arm.}$  vorwiegend den Vg.-Text geboten hat. Ich gehe demgemäß weiterhin von diesem als dem von vornherein für  $\mathfrak{G}^{Arm.}$  zu erwartenden aus, setze also nunmehr  $\mathfrak{G}^{Vg}$  vor, den „B“-Text hinter die Klammer.



49, 10 τοῦ ἀγροῦ = S: [ܐܕܪܐ] τοῦ δρυμοῦ = Arm.: անտառի.

63, 2 τῆς φωνῆς μου = S: ܡܝܢܐ (meine Stimme) τῆς προσευχῆς μου = Arm.: աղօթից խփց (auf meine Bitten).

65, 4 τῷ ὀνόματί σου + ἑψιστε] > = Arm.: անուանքում (deinem Namen). — S: ܠܥܝܢܐ ܕܥܠܡܐ (deinem Namen in Ewigkeiten).

Die Revision nach G hat den Überschuß von S über G getilgt, würde also gewiß, wenn sie nach G<sup>Vg</sup> erfolgt wäre, dafür den hier wieder über S vorhandenen Überschuß eingesetzt haben. Sie erfolgte also vielmehr auf Grund eines mit B zusammenfallenden G<sup>Arm</sup>.

78, 10 εἴπωσι τὰ ἔθνη = S: ܠܥܝܢܐ ܕܥܠܡܐ εἴπωσιν ἐν τοῖς ἔθνεσιν = Arm.: ասացեն ի հեթանոսս.

79, 12 ἕως ποταμῶν = S: ܠܥܝܢܐ ܕܥܠܡܐ (über die Flüsse) ἕως ποταμοῦ = Arm.: մինչև ի գետ.

118, 104 ὁδὸν ἀδικίας = S] + ὅτι σὺ ἐνομοθέτησάς μοι = Arm.: զի դու օրէնսդէս արարեր զիս (weil du rechtskundig gemacht hast mich).

125, 6 βάλλοντες] αἴροντες = Arm.: զք բարձեալ տանէին (welche erhoben trugen). — S: ܠܥܝܢܐ ܕܥܠܡܐ (derjenige, welcher trägt).

Es bleiben schließlich noch sechs Stellen übrig, an welchen unmittelbar jedenfalls eine Nichtübereinstimmung von G<sup>Arm</sup> und G<sup>Vg</sup> gesichert ist, während es mehr oder weniger fraglich bleibt, ob G<sup>Arm</sup> mit dem „B“-Text wirklich identisch oder nur mit ihm verwandt war:

49, 21 παραστήσω κατὰ τὸ πρόσωπόν σου + τὰς ἀμαρτίας σου] >. — Arm.: Խառնցից զայս ամենայն առաջի ք (stellen werde ich dies alles vor dich). — S: ܐܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܠܡܐ (ordnen werde ich es vor deinen Augen).

Arm. ist jedenfalls nicht unmittelbar von dem ihm formal fernstehenden S mit seinem Pron. III Pers. Fem. Plur. (ܐܝܢܐ) abhängig. Eine ihm anscheinend nahe-stehende G-Variante παραστήσω + αὐτά liegt in der Minuskelhs. 118 vor. Sie oder ein παραστήσω + ταῦτα wird von Boh. Sah. Lat. Corb. Germ. Hil. wieder-gegeben, während Arab. Par. Rom. (واقمهن mit Suff. III Pers. Fem. Plur.) von S abhängen kann. Das Objekt von Arm. ist entweder eine Erweiterung eines einfachen զայս (dies) = αὐτά (oder ταῦτα) unter dem Einfluß des zu Anfang des Verses stehenden gleichen Ausdruckes, der dort auf S zurückgeht, oder dieser ist als Ganzes von dort herübergangen und G<sup>Arm</sup> bot wie B., die übrigen ältesten griechischen Hss., Aeth. und weitere Lat.-Zeugen überhaupt kein Objekt.

64, 8 ἡχος κυμάτων αὐτῆς + τίς ὑποστήσεται] >. — Arm.: եւ զձայն ալեաց նորա ցածուցանէ (und die Stimme der Wogen desselben beruhigt er). — S: ܡܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܠܡܐ (und die Stimme ihrer Wogen) nämlich der Wogen der Meere.

Arm. berührt sich aufs engste mit 118: σὺ καταπραΰνεις, Lat. Corb., Matth.: tu mitigas, Arab. Rom. تسكن (du wirst beruhigen). Vielleicht liegt allen Zeugen eine und dieselbe Variante zugrunde: ἡχος κυμάτων αὐτῆς + καταπραΰνων. Der Gegen-satz bezüglich der Person zwischen Arm. einer- und Arab. Rom. Lat. Corb., Matth. andererseits würde sich dabei unschwer erklären, da schon das Partizip ὁ συν-

παράσσω hier durch die II., dort durch die III. Person aufgelöst ist, 118 aber mußte als bloße Rückübersetzung von Lat. gelten.

72, 18 ἔθου αὐτοῖς + κακά] >. — Arm.: *սարազիր արապիս զնսա* (zu Verbannten wirst du machen sie). — S: *ساراپيس* (wirst du stellen sie).

Eine von  $\mathfrak{G}^{Vg}$  und B verschiedene  $\mathfrak{G}$ -Variante liegt Arm. schwerlich zugrunde. Der Ausdruck will vielmehr wohl nur mit paraphrastischer Freiheit der Stelle überhaupt einen befriedigenden und abgerundeten Sinn abgewinnen. Einen solchen würde aber  $\mathfrak{G}^{Vg}$  ohne weiteres dargeboten haben. Mit ihm kann also  $\mathfrak{G}^{Arm.}$  nicht identisch gewesen sein, so daß wenigstens indirekt das Zusammenfallen von  $\mathfrak{G}^{Arm.}$  mit B sich ergibt, auch wenn in Arm. nur — wie im Verbaltempus zweifellos — S nachwirkt.

136, 7 ἕως τῶν θεμελίων αὐτῆς = S: *እἔωስ Երեսնայ* ἕως ὁ θεμέλιος ἐν αὐτῇ. — Arm.: *մինչև ի հիմն հասնւցէք* (bis zum Fundamente stellt wieder her).

Mit B geht Arm. gegen  $\mathfrak{G}^{Vg}$ -S zunächst im Numerus zusammen. Sodann scheint ihm irgendeine Form des Verbums ἀναγεῖν zugrunde zu liegen. Einer solchen, etwa einem ἀναγεῖται, das bei der Übersetzung ins Armenische dem vorangehenden Imperativ ἐκκενοῦτε angeglichen worden oder in der unmittelbaren griechischen Vorlage selbst durch Korruptel zu ἀναγεῖτε geworden gewesen wäre, würde schon rein paläographisch das ἐν αὐτῇ von B nicht allzuferne stehen, und auch sachlich bot zu einer konjekturealen Schlimmbesserung der kaum verständliche B-Text weit eher Anlaß als die durchaus klare Vg.-Lesart. Die letztere kann wieder in  $\mathfrak{G}^{Arm.}$  nicht gestanden haben, weil sie, mit S zusammenfallend, gar keine Abweichung davon hätte veranlassen können.

138, 20 ὅτι ἐρίσται ἔστε εἰς διαλογισμούς] ὅτι ἐρεῖς εἰς διαλογισμόν. — Arm.: *ի հակառակութիւն եւ խիստնա* (In Streit und in Neid). — S: *مجادلة* (weil sie besprechen dich).

Arm. macht den Eindruck freier Verlegenheitswiedergabe eines nicht oder nicht ganz verstandenen Textes. Zu einer solchen konnte es aber von der wiederum sehr klaren und eindeutigen Vg.-Lesart aus niemals kommen. Anders wenn  $\mathfrak{G}^{Arm.}$  wesentlich mit B zusammenfiel und nur statt ΕΡΕΙC ein ΕΡΙC bot, das der Armenier als ἐρεῖς verstand.

138, 24 εἰ ὁδὸς ἀνομίας ἐν ἐμοί = S: *իւղֻմս Եւսոյ Եւ Եւ* (ob ist in mir ein Weg der Tücke)] εἰ εἶδες ἀνομίας ἐν ἐμοί. — Arm.: *Թէ իյե՞ն անորէնութիւնք ի ճանապարհս իմ* (ob seien Ungesetzlichkeiten auf meinen Wegen).

Selbst wörtlich mit S zusammenfallend, kann  $\mathfrak{G}^{Vg}$  die für Arm. bezeichnende mindestens formale Abweichung von S nicht veranlaßt haben.  $\mathfrak{G}^{Arm.}$  dürfte vielmehr einen Mischtext aus Vg.- und B-Elementen geboten haben: εἰ (εἰσιν?) ἀνομία ἐν τῇ ὁδῷ μου, der eine gewisse Entsprechung an der gleichfalls einen solchen Mischtext darstellenden A-Lesart hätte: εἰ εἶδες ὁδὸν ἀνομίας ἐν ἐμοί.

An den vier Stellen 49, 21, 72, 18, 136, 7 und 138, 20 ist also möglicherweise noch geradezu der B-Text unmittelbar oder lediglich in korrupter Gestalt die Grundlage von Arm. gewesen. Er war somit, soweit eine sichere Beobachtung möglich ist, in  $\mathfrak{G}^{Arm.}$  mindestens mit

18,31 und höchstens mit schwach 23,95 % vertreten. Nur wenn man wirklich auch noch die sechs S. 329 berührten Fälle einer Übereinstimmung von Arm. mit  $\mathfrak{G}^{Vg}$  als unsicheres Material ausschalten wollte, würde das Verhältnis sich auf mindestens 20 und höchstens schwach 26,16 % heben. Wir kommen damit in die Sphäre von Syr., ja vielleicht sogar schon in diejenige von Minuskellss. wie 210, 269, 272, und von allen Übersetzungen erscheint nur Arab.<sup>Al</sup> im Vergleiche mit Arm. als noch ärmer an B-Lesarten. Mindestens zweimal, 64,8 und 138,24, nahm schließlich  $\mathfrak{G}^{Arm}$  sicher eine schlechthinige Sonderstellung neben  $\mathfrak{G}^{Vg}$  und B ein. Wir können die  $\mathfrak{G}$ -Grundlage von Arm. mithin etwa bezeichnen als eine mit  $\mathfrak{G}^{Vg}$  nahe verwandte, aber doch nicht identische Gestalt des nichthexaplarischen griechischen Psaltertexts, deren sich nicht in einem gewissen Prozentsatz von „B“-Lesarten erschöpfende Sonderart noch näher zu bestimmen bleibt.

## B) FORSCHUNGEN UND FUNDE

### DIE AUSGRABUNG AN DER ABRAHAMSEICHE BEI HEBRON

(Vorläufiger kurzer Bericht über die Arbeit 1926/27)

#### I. DAS GROSSE BAURÄTSEL DES HARAM RÂMET EL-CHALÎL

Zwischen dem 32. und 33. Kilometerstein der Straße Jerusalem-Hebron führt östlich ein 520 Meter langer Weg durch Weingelände zu einer Ruinenstätte, die in der Palästina-Literatur wohl bekannt ist und als das biblische Mambre der byzantinischen Tradition gilt (Gen. 13, 18; 14, 13; 18, 1; 23, 17. 19; 25, 9; 35, 27; 49, 13; 49, 30; 50, 13). Dort stehen jene aus Riesenquadern errichteten Mauerzüge an, welche das Staunen aller Reisenden erweckten, die den Ort besuchten. Kolossal wie die fossilen Reste eines Mammut starren die Quaderlagen eines Bauwerkes aus dem Boden, das massivste Technik zeigt und nur mehr mit den monumentalen Mauerpanzern der Abrahamsmoschee in Hebron und des Tempelplatzes in Jerusalem verglichen werden kann —, ohne Zweifel eine historische Stätte allerersten Ranges, die obendrein beladen ist mit einer Menge jüdischer, christlicher und mohammedanischer Traditionen, und an der heute noch der Name Abrahams haftet: Haram râmet el-chalîl, d. h. „Das Heiligtum der Höhe des Freundes (Gottes)“ = Abrahams, oder nach jüdischer Überlieferung: Bêt el-chalîl, d. h. „Haus Abrahams“.



Den Besucher überraschen zunächst zwei Mauerlinien, die im rechten Winkel zueinander stehen, und von denen die westliche 49,70 m lang, von Süden nach Norden, die südliche, 65 m lang, von Westen nach Osten zieht. Die Stärke der Mauern schwankt zwischen 1,80—1,90 m. Da die Ruine am unteren Abhange des dschebel abu ed-dab' („Hyänenberg“) liegt und das Gefäll hier ein südliches ist, so ragt die Südmauer am höchsten (bis 2,60 m) empor, während die Westmauer in den Abhang hineinführt, so daß ihr nördliches Ende vom Schutt und Geröll des Berges und dazu noch von einer trockenen Grenzmauer eines anschließenden Weingartens bedeckt ist. Die Quadern sind auf der Schauseite absolut glatt bearbeitet, weder flach noch hoch bossiert und zeigen nirgends einen Randschlag. Obgleich das Steinmaterial aus härtestem Muschelkalk mit zahlreichen Konchilienresten besteht, so sind doch die Quadern mit einer technischen Vollendung geglättet und aufeinander gefügt, wie man sie nur von einer erstklassigen Steinmetztradition erwarten kann. Die einzelnen Quadern, von denen vor der Grabung in der Westmauer drei, in der Südmauer vier Reihen wenigstens teilweise aus dem Boden ragten, nehmen von unten nach oben sowohl an Breite als an Höhe zu, so daß dementsprechend die kleinsten Quadern in der untersten, die größten (bis 5,35 m Länge,  $\pm$  0,90 m Breite und 1,10 m Höhe) in der obersten Lage sich finden, eine Eigentümlichkeit, die nirgends in Palästina in einem homogenen Mauerwerk begegnet und den gewöhnlichen bautechnischen Prinzipien widerspricht. Noch mehr als die Zunahme der Höhe der Quaderlagen von unten nach oben charakterisiert den Bau das orthostatische Prinzip, indem die Quadern hochkantig gestellt sind und zwei massive Mauer-schalen bilden, deren Kern mit kleineren Quadern und Feldsteinen aufgefüllt ist. Zugleich eignet dem Bau eine gewisse Läufer- und Bindertechnik, so daß die auf die lange Schmalseite horizontal gestellten Quadern (Läufer) mit quer in den Mauerkörper führenden Quadern (Binder) ohne feste Abstände wechseln. Ganz merkwürdig aber erschien allen Gelehrten die Tatsache, daß beide Mauerzüge in einer Gesamtlänge von 114,70 m in gleicher Höhe geradlinig abschließen und nirgends Quadern herumliegen, die auf eine einst weitere Emporführung des Baues deuteten. Der Quellbrunnen in der Südwestecke der beiden Mauerzüge, bir el-haram oder bir el-chalil genannt, weil ihn Abraham selbst gegraben haben soll, machte den Bau noch rätselhafter und ehrwürdiger.

Wann wurde der Bau aufgeführt und welches war seine Bestimmung? In der gesamten Palästinakunde gibt es keine Frage, die so verschieden und diametral entgegengesetzt beantwortet wurde. Die Ansichten über das Alter des Baues gingen nicht weniger als 3000 Jahre auseinander, angefangen von der Steinzeit bis zur ara-

bischen Periode. Desgleichen waren die Vermutungen über den Zweck des Baues so zahlreich, daß nicht nur alle möglichen, sondern auch ganz unmögliche Theorien durchprobiert wurden, ohne der Wahrheit näher zu kommen. Hier nur einige Beispiele:

Prof. Dr. Sepp (*Neue hochwichtige Entdeckungen auf der zweiten Palästina-fahrt*. München 1896. II S. 201) hält den Bau mit „seinen kananäischen Fugenquadern für eine Baalsstätte der Ureinwohner Palästinas, wo später Abraham die Beschneidung vornahm und wo Moses die Bundeslade einstellte“.

G. H. von Schubert, (*Reise in das Morgenland in den Jahren 1836 und 1837*. Erlangen 1839. II 486 f.) beschreibt den Bau als ein „aus riesenhaften Werkstücken zusammengefügtes Gemäuer, welches einen großen viereckigen Raum umschließt, innerhalb welchen nach der einen Ecke hin eine schöne Zisterne sich zeigte; hier konnte wohl die Wohnung eines Besitzers zahlreicher Herden gedacht werden, deren ein großer Teil im sehr geräumigen Hofe einst Schutz finden konnte“. Ähnlich glaubt K. Ritter (*Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen*. Berlin 1852. Teil 16, Abteilung I. Buch III, S. 232) den Bau „als die große Area eines Besitzers zahlreicher Herden, wie Abraham war“ ansehen zu können, „die dann auch keines weiteren Ausbaues bedürftig war“. — Danach wäre also der glänzende Quaderbau ein Viehhof Abrahams gewesen!

Salzmann und Mauß (Im Anhang zum Reisebericht von de Saulcy, *Voyage en Terre Sainte* II 331 f.) vindizieren dem Bau ein hohes, wenigstens vorrömisches Alter; nach den Ausführungen des „Almanach de Terre Sainte“ wäre er noch vor dem Salomonischen Tempelbau zu datieren. Roger (QS 1910 S. 117) hält König David für den Erbauer.

Der bekannte arabische Schriftsteller Mudschireddin el-Hanbali, der im Jahre 900 der Hedschra = 1595 n. Chr. eine Chronik Jerusalems und Hebrons verfaßte (Cairo 1283 I 52) schreibt den Bau dem König Salomon zu, der hier zuerst aus Irrtum das Grab Abrahams vermutete, dann aber, durch die Dschinnen eines Besseren belehrt, den Bau unvollständig lassend den jetzigen Haram in der Stadt Hebron aufführte. Diese offenbar aitiologische Erklärung ist heute noch bei der Hebroner Bevölkerung gang und gebe.

Nach G. Rosen (*Zeitschrift für allgemeine Erdkunde*. Berlin 1863, S. 425) haben wir es mit dem Grabdenkmal Esaus zu tun, das die Idumäer ihrem Spezialvater errichtet haben. Ähnlich ist nach Guérin (*Judée* III 280—83) das Steinviereck ein heiliger Temenos der Idumäer und Juden gewesen.

Ed. Robinson (*Pal.* I 358 f. und *Biblical Researches in Palestine*. 1852. III 280) meint hingegen, das Monument habe gar nichts Jüdisches an sich, da es weder mit der Tempelmauer in Jerusalem noch mit dem Haram in Hebron eine Ähnlichkeit aufweise. Man müsse vielmehr in den mächtigen Quadermauern die Fundamente der berühmten Konstantinbasilika an der Abrahamseiche erblicken, eine Ansicht, die kein Geringerer als M. de Vogüé (*Les églises de la Terre Sainte*. Paris 1860 p. 346 s.) ohne weiteres übernommen hat.

Ganz überraschend aber ist die archäologische Diagnose, die Macalister (QS. 1906, p. 84) gegeben hat. Nach ihm ist der Bau ein gewöhnlicher arabischer Chan, der mit dem Material der Konstantinbasilika errichtet wurde. P. Thomsen (*Kompendium der palästinischen Altertumskunde*. Freiburg 1913, S. 58) bezeichnet den Bau als byzantinisch, und Hinkley G. Mitchell (*The Annual of the American School of Oriental research in Jerusalem*. Vol. I (1920). Plate 61) wiederholt die schon oft geäußerte Theorie, daß die Mauerzüge einen unvollendeten Bau darstellen.

Man muß staunen, wie solch weit auseinanderliegende Ansichten über Datierung und Zweckbestimmung des Harambaues möglich waren. Denn auch ohne Grabung ließ sich auf Grund der Hau- und Bau-technik in Verbindung mit literarischen Nachrichten vermuten, daß wir es mit einer hadrianischen Anlage zu tun haben, die irgendwie ein römisches Militärlager und einen Teich umschloß und zum großen Terebinthenmarkt gehörte, von dem uns Eusebios, Hieronymus, Sozomenos, Sokrates und der Jerusalemer Talmud erzählen. Die Lokalisierung dieses Marktes auf râmet el-chalil konnte allerdings ohne Grabung nicht bewiesen werden, erklärte aber am besten den topographischen und archäologischen Befund des Ortes. Dorthin mußte dann auch Kaiser Hadrian nach der Niederwerfung des Bar Kochba-Aufstandes im Jahre 135 n. Chr. die Hunderttausende von kriegsgefangenen Juden geschleppt haben, wie Hieronymus berichtet, um sie, je einen Mann um den Preis eines Pferdes, (nach Michael Glykas, *Annales* IIIa, 240 sogar je vier Mann um einen Scheffel Gerste) loszuschlagen. Dieser Markt an der Abrahamsterebinthe gehörte mit denjenigen von Akko und Gaza zu den drei größten von ganz Syrien und Palästina. (Vgl. A. E. Mader, *Altchristl. Basiliken und Lokaltationen in Südjüdäa*. Paderborn 1918. S. 48—50.)

Da ferner Eusebios (*Vita Constantini* III 53) berichtet, daß Kaiser Konstantin Befehl gab, den tollen Aberglauben und den heidnischen Götzendienst, die sich um den heiligen Baum und den Brunnen Abrahams entwickelt hatten, mit Stumpf und Stiel auszurotten und eine christliche Basilika zu bauen, die der Heiligkeit des Ortes entspräche und der „katholischen und apostolischen Kirche würdig sei“, so mußte auch diese Basilika, die zudem vom Itinerarium Burdigalense, von Sozomenos, Hieronymus, Arkulfus und von der Madalaskarte bezeugt ist, in oder um den rätselhaften Harambau gesucht werden. Da jedoch innerhalb des Baues keinerlei antike Mauerzüge anstanden und die Ansicht Robinsons und de Vogüé's, in den zwei gigantischen Mauerzügen die Reste der Konstantinbasilika zu erblicken, schweren Bedenken unterlag, so suchten andere Gelehrte, wie Guérin (*Judée* III 279 und 283), die Offiziere des englischen Survey (Mem. III 323), Ebers-Guthe (*Palästina in Wort und Bild*. Stuttgart und Leipzig 1882. II 214), Abel, *Conférences de Saint Etienne*. Paris 1910. p. 170. 171. 173. 176) und nach ihnen alle neueren Palästinaführer, die Basilika in einem 42 m östlich des Haram anstehenden Ruinenkomplex, während de Saulcy, Salzmann und Mauß (*De Saulcy. Voyage en Terre Sainte*. Paris 1865. I 150 und Anhang S. 332) sie überhaupt nicht auf râmet el-chalil, sondern 1 1/2 km. weiter südlich auf chirbet en-našâra verlegten.

Nach eingehender Untersuchung des archäologischen Befundes

an allen in Betracht kommenden Ruinenstellen und auf Grund des engsten lokalen Zusammenhanges, in dem die Basilika mit dem Baum und Brunnen Abrahams zu denken ist und in den literarischen Nachrichten auch tatsächlich erscheint, konnte ich bereits vor der Grabung wahrscheinlich machen, daß die Basilika nur innerhalb des Haram liegen könne, ohne allerdings überzeugende Beweise dafür zu haben. (Mader l. c. S. 77—83).

In dieses Labyrinth von wilden Theorien, mehr oder weniger gewagten Vermutungen, größeren und geringeren Wahrscheinlichkeiten, konnte nur eine Grabung Klarheit bringen. Schon einige Suchgräben innerhalb des Haram mußten irgendwie Aufschluß geben und das Bau rätsel von rāmet el-chalil der Lösung näher rücken.

Dank der warmen Befürwortung von seiten des Herrn Reichsarbeitsministers Dr. Brauns bei der Regierung und mit Unterstützung des Auswärtigen Amtes und der Notgemeinschaft für deutsche Wissenschaft wurde die Grabung finanziell gesichert. Der Ausführung des Planes stellten sich aber noch ungeahnte Schwierigkeiten entgegen. Der Haram von rāmet el-chalil ist nämlich Wakuf, d. h. mohammedanisches Stiftungsgut, das angeblich Mohammed selbst der Abrahamsmoschee in Hebron auf ewige Zeiten vermacht hat. Daß ein Christ an ein solches Feld den Spaten anlege, war für muslimisches Empfinden unfassbar, zumal die Bevölkerung dort angeblich nicht nur das Haus Abrahams, sondern auch das Grab Salomos und die Gräber verschiedener mohammedanischer Heiligen verehrte. Infolgedessen gab es nach Erlangung der Grabungserlaubnis von seiten der englischen Regierung langwierige Verhandlungen mit den muslimischen Behörden, die sich ein ganzes Jahr lang hinzogen und nur durch energische Unterstützung des Department of Antiquities zum glücklichen Abschluß kamen. So konnte noch vom 29. November bis 20. Dezember 1926 unter bester Witterung mit 35 Arbeitern eine Probegrabung unternommen werden, der im Frühjahr 1927 von Mitte März bis Ende April die Hauptgrabung mit durchschnittlich 100 Arbeitskräften folgte. Einen außerordentlich sachkundigen Berater hatte ich in der Person des Architekten P. Mauritius Gisler, O. S. B., der insgesamt 16 Tage auf dem Grabungsfelde mit mir arbeitete und vor allem auch die wichtige Meß- und Zeichenarbeit leistete.

## II. DER HARAMBAU VON KÖNIG HERODES UND KAISER HADRIAN

Schon die ersten Tage der Probegrabung der Außenseite der Westmauer entlang führte zu dem überraschenden Ergebnis, daß an der Südwestecke unter den bisher schon immer sichtbaren drei Quaderlagen noch vier weitere folgen, von denen die zwei untersten sich über

die Mauer hinaus nach Süden fortsetzen und scheinbar einem älteren Bau angehören. Noch merkwürdiger ist die Tatsache, daß diese Fundamentalschichten neben roh behauenen Blöcken vorzüglich geglättete Quadern, Profilstücke, ja sogar eine quer in den Mauerkörper gelegte Säule von 0,55 m Durchmesser enthalten, die ebenfalls einem älteren Bau entnommen sind. Eine zweite Säule mit gleichem Durchmesser ist in die unterste Quaderlage der Südmauer der Länge nach eingelegt. Desgleichen sind rechts und links vom heutigen Eingang zwei mächtige Platten mit überstehenden Kanten, zwei Architravfragmente mit klassischem Profil verbaut, während daneben ein riesiger Torpfosten der Länge nach in die zweite Quaderreihe eingelegt war. Auf der Innenseite dieser Westmauer sind längs in den Mauerkörper zwei weitere Torpfosten aufgenommen, die verschiedene Längen (3,09 und 3,50 m) haben und also zwei Portalen eines älteren Baues angehörten. Ja selbst zur Auffüllung des Mauerkernes zwischen den beiden orthostatischen Quaderschalen sind neben Feldsteinen auch Bruchsteine verwendet worden, deren einstige, glatt bearbeitete Schauseite im jetzigen Mauerkörper verschwinden und keinerlei Funktion mehr haben. Eine Anzahl ähnlicher Beobachtungen an der so einheitlich erscheinenden Südmauer drängten immer mehr zum Schlusse, daß das gesamte Steinmaterial der beiden Mauerzüge einem älteren Riesenbau angehörte, der an dieser Stelle sich einst erhob. Den vollgültigen Beweis dafür brachte allerdings erst später die Freilegung der Nordmauer, worüber weiter unten die Rede sein wird. Die Grabung an der Westmauer ergab aber noch die wichtige Tatsache, daß die engen Lagerfugen der unteren Quaderreihen obendrein mit hartem Mörtel abgedichtet sind. Ohne Zweifel waren auch die Fugen der oberen Quaderreihen verputzt und sind erst im Verlauf der Jahrhunderte durch die stets vom Westen kommenden Regengüsse ausgewaschen worden, während sie an der Südmauer fast noch überall geschlossen sind. Besonders aber sind an der Innenseite der Westmauer die Lagerfugen mit einem bis 5 cm breiten Mörtelstreifen bedeckt und die Fuge zwischen dem von Nord nach Süd abfallenden Felsboden und dem 49,70 m langen Mauerfuß ist mit einer bis 12 cm dicken Hamramasse verkittet, die ohne Zweifel der Wasseransammlung diente. Den klaren Beweis dafür brachte die Grabung an der Innenseite der Südmauer. Dort legten wir zunächst eine Röhrenleitung frei, die in der dritten Quaderreihe quer durch den Mauerkörper geführt ist und deren Mündung an der Außenseite schon vor der Grabung sichtbar war. Der rechteckige, 0,47 m hohe und 0,29 m breite Kanal, durch den die Röhren gelegt sind, wurde aber erst nachträglich durch die Mauer geschlagen und dürfte eine arabische Einrichtung sein. Hingegen zeigte sich 16,69 m weiter östlich ein 15 m langer, 0,40 m breiter

und 0,50 m hoher Kanal, der organisch in den Mauerkörper eingebaut wurde und offenbar römisch ist; der Fund von römischen Kaisermünzen aus dem 2., 3. und 4. Jahrhundert, die wir in diesem Kanal machten, bestätigten diese Annahme. Der Kanal ist sorgfältig auszementiert und leitete das Wasser aus der Mitte des Haramraumes durch die Südmauer nach außen. Man gewinnt den bestimmten Eindruck, daß ein Teil des Haraminnern einmal als Teich benützt wurde zur Deckung der großen Wasserbedürfnisse von Menschen und Vieh, die zum großen Hadrianmarkt zusammenströmten. Die Lage des Haram am unteren Abhang des dschebel abu eq-dab' war ja wie geschaffen, das von der Höhe herabfließende Regenwasser zu sammeln und durch den Kanal nach Bedürfnis an die südliche Außenseite des Haram zu führen, wo sich wohl der größte Teil des Marktlebens abspielte. Salzmann und Mauß haben allerdings die Möglichkeit einer solchen Teichanlage kategorisch in Abrede gestellt mit der Begründung, daß nirgends eine Vermörtelung der Quaderfugen zu sehen sei und die Harammauern dem Wasserdruck nicht widerstanden haben würden. („Il resulte des observations qui précèdent que jamais le Haram Ramet el Khalil n'a pu être une piscine; ses murs n'auraient pu résister à la poussée des eaux ni à leur infiltration" (l. c. S. 332). Ähnlich F. M. Abel (l. c. S. 172). Schon vor der Grabung war sorgfältige Mörtelabdichtung an vielen Stellen zu sehen; die durch die Grabung freigelegten Mauerflächen sind an den Fugen so massenhaft mit härtestem Mörtel verputzt, daß dieser Einwand hinfällig ist. Desgleichen ist keinerlei ersichtlich, warum die 1,80 m starken Mauern mit ihren Riesenquadern bis zu 4,50 m Länge, 1,10 m Höhe und 0,50 m Dicke dem Wasserdruck nicht standgehalten hätten. Übrigens ist die Südmauer an der Innenseite östlich und westlich des Kanals in einer Länge von 20 m durch eine 1,20 m dicke Blockmauer verstärkt, so daß der ganze Mauerwall 3 m dick war und die aufgestauten Wassermassen halten konnte. Bezeichnenderweise enthält auch diese aus zwei Blockreihen bestehende Verstärkungsmauer eine Anzahl tadelloser Profilquadern mit abgeschrägter Kante, die offenbar gleichfalls einem älteren Bau entnommen worden sind. Ja vielleicht darf man gerade aus der Länge dieser Blockmauer auf die ostwestliche Ausdehnung des Teiches schließen, so daß der westliche Teil des Haram zunächst einen freien Hof und einen Teich umschloß, während der östliche mit Bauten ausgestattet war. Zur Sperrmauer zwischen Hof und Teich können sehr gut die Riesenblöcke und Profilquadern gedient haben, die wir dort zum Teil ausgehoben haben. Bezeichnend ist es auch, daß wir in diesem Teichraum nur wenig Keramik und Münzen fanden, während im ganzen übrigen Haram diese Funde überaus zahlreich waren. Dementsprechend sind wir auch in den Kreuz- und Quergräben, die wir in der Westhälfte des Haram an-

legten, nirgends auf Mauern gestoßen, die zu einem Bau gehört haben könnten.

Sehr wichtige Resultate, wenn auch zugleich neue Rätsel, brachte die Grabung am Brunnen in der Südwestecke des Haram. Dort stießen wir auf einen mächtigen Plattenbelag, der offensichtlich anders orientiert ist als die großen Harammauern und der bei Errichtung dieser abgebrochen und abgeschrotet wurde; seine westliche Fortsetzung konnten wir an der Außenseite der Westmauer feststellen. Die über diesem Plattenbelag aufgehäuften Schuttmassen enthielten eine Menge prächtiger Keramikscherben mit aufgeprägten Gesichtsmasken, Frauenköpfen, Kranzornamenten, Rosetten usw., die beste römische Technik zeigten; dazu mehrere hundert Münzen, die mit Herodes dem Großen beginnen, mit Trajan, Hadrian, Mark Aurel, Gallienus, Claudius, Probus, Diokletian usw. sich fortsetzen, besonders zahlreich werden mit Constantinus, Constantius und Constans, und mit Theodosios I., Arkadios und Anastasios bis ins 5. und 6. Jahrhundert heraufreichen; ferner viele Fragmente von Tonlampen, Ohr- und Fingerringen und verschiedenen Schmuckgegenständen. Auffallend häufig waren diese Kleinfunde an der Außenseite der Westmauer in den Schutt- und Schlammassen, die im Verlauf der Jahrhunderte aus dem Brunnenschacht gehoben und über die Mauer geworfen worden waren: — eine glänzende Bestätigung der Angaben des Palästiners Sozomenos (gest. um 450), daß die Pilger aus allen Teilen des Landes, Juden, Heiden und Christen, während des großen Jahrmarktes ihre Verehrung dem Abrahamsbrunnen dadurch zollten, daß sie brennende Lampen auf seine Randmauern stellten, Wein und kostbare Salben in das Wasser gossen, Kuchen, Gold und Rauchwerk in solcher Menge hineinwarfen, daß das Wasser nicht mehr trinkbar war. (Sozomenos, H. E. II 4: Migne PG 67, 941—943.) Wie vielfach in der Geschichte, so wurde auch hier ein hochverehrter Ort zum Zentrum des Handels und Kultus zugleich. Der Quellbrunnen, dessen Entstehung man auf Abraham zurückführte, war offenbar schon lange vor Errichtung irgendeines Baues an dieser Stelle Gegenstand abgöttischer Verehrung. Mit dem heiligen Baum in seiner unmittelbaren Nähe, der bald als Eiche, bald als Therebinthe bezeichnet wird, bildete der Brunnen den Ausgangspunkt für die Entwicklung einer wenigstens tausendjährigen Geschichte des vielbesuchten Ortes und seiner Bauten. Der 7 m tiefe und 3 m weite Brunnenschacht hat kreisrunden Querschnitt und ist unten zunächst 1,60 m tief in das Felsmassiv gehauen, auf dem zwölf Steinlagen von 5,40 m Gesamthöhe aufgemauert sind. Die Mauertechnik zeigt alle Merkmale bester byzantinischer Baubauweise und darf wohl Kaiser Konstantin zugeschrieben werden, dessen Bautätigkeit im Haram durch die weitere Grabung und durch literarische Nachrichten sichergestellt ist. Die den Schacht um-

gebende Mauerbank enthält bezeichnenderweise wieder einem älteren Bau entnommene Quadern, wie wir sie später in den Fundamenten der Konstantinbasilika fanden.

Der vor dem Brunnen freigelegte Plattenbelag bildet ein Rätsel für sich, dessen Lösung erst weitere Grabungen geben können. Hier sei nur bemerkt, daß wir ihn wenigstens 30 m weit nach Osten an verschiedenen Stellen zweifellos feststellen konnten, und daß er vielleicht sogar mit einem noch mächtigeren Plattenbelag zusammenhängt, den wir im südöstlichen Teil des Haram freilegten; auch dieser Plattenbelag weicht abnorm von der Richtung der großen Südmauer ab und wurde beim Bau derselben abgebrochen und abgeschrotet, wie innerhalb und außerhalb der großen Westmauer.

Im weiteren Verlauf der Grabung legten wir sodann die ganze Innenseite der Ostmauer frei, die im rechten Winkel zur Südmauer 49,70 m lang nach Norden zieht und deren Existenz von den Gelehrten immer wieder geleugnet wurde (Vgl. Guérin, *Judée* III 278; Abel l. c. S. 170. 171. 173. 176). Sondierungen an der Außenseite, wo ein Weinberg umfangreichere Grabungen zunächst verbot, ergaben mit Sicherheit, daß auch diese Ostmauer, wenigstens in ihrer südlichen Hälfte, aus den gleichen Riesenquadern errichtet ist, wie die West- und Südmauer. Dabei zeigte die Grabung bis auf den gewachsenen Felsen, daß auch diese beiden Mauern auf einem Sockel lagern, der bis zu 10 cm tief in den Felsen eingebettet ist und merkwürdigerweise von der Richtung der Mauer abweicht, so daß er z. B. auf einer Mauerstrecke von 20 m an der breitesten Stelle 22 cm ausladet, an der schmälsten nur 2 bis 3 cm, um schließlich unter der Mauer ganz zu verschwinden. Ein ähnliches Resultat ergab die Freilegung der 65 m langen Nordmauer. Diese besteht in ihrem westlichen Teile aus denselben Riesenquadern, wie die Süd- und Westmauer, ist dann aber auf einer Strecke von 16 m ganz abgebrochen (vielleicht zum Einlassen des Regenwassers) und trägt in ihrem östlichen Teile einen ganz anders gearteten Maueraufsatz aus vier Quaderlagen von 2 m Gesamthöhe; ob er von Hadrian oder Konstantin herrührt, bleibt noch zweifelhaft. Der Sockel dieser Mauer ladet an der breitesten Stelle ebenfalls bis zu 22 cm aus, ist teilweise sogar aus dem gewachsenen Felsen ausgehauen und erinnert in seiner sorgfältigen Bearbeitung lebhaft an herodianische Bauart.

Die immer wieder sich aufdrängende Vermutung von einer herodianischen Grundlage des Haram fand ihre glänzende Bestätigung bei der Abtragung der Nordmauer; sie konnte leider nur stückweise auf einer 20 m langen Strecke durchgeführt werden, weil hinter der Mauer eine 2 bis 3 m hohe Weinbergterrasse liegt, die durch sie festgehalten wird. Da größte Schonung der teilweise in die Mauer hineingewachsenen



Weinstöcke geboten war, sollten sie nicht ausgerissen und teuer bezahlt werden, so hoben wir die Mauer auf der genannten Strecke stückweise ab, um sie nach Untersuchung ihrer Grundlage sofort wieder aufzubauen und den Abrutsch des Weingeländes zu verhüten. Bei dieser mühevollen Arbeit stießen wir auf Riesenquadern, deren prunkvoller Randschlag von allem abwich, was wir bis jetzt gefunden hatten: es waren offenkundige herodianische Quadern, genau in derselben technischen Vollendung bearbeitet, wie sie am Haram in Hebron und an der Nordwestecke des Tempelharams in Jerusalem erhalten sind. Eine Quader zeigte sogar das schräge Gesims mit dem Ansatz eines Strebepfeilers, wie wir es in Hebron und Jerusalem sehen. Ganz besondere Sorgfalt wurde den senkrechten Kanten des Pfeilers gewidmet. Diese sind viel feiner als in Hebron durch je eine begleitende Überkante auf jeder Seite der Stirnfläche betont. Man ist versucht, anzunehmen, daß der Künstler die Wirkung der flächengliedernden Lisenen am Haram in Hebron zu wenig zierlich fand und deshalb diese elegantere Formgebung beim späteren Bau an der Abrahams-eiche verwendete, wie er auch den Vorsprung derselben, der in Hebron nur etwa  $\frac{1}{4}$  der Vorderseite beträgt, hier auf  $\frac{1}{3}$  erhöhte, so daß die breiteren Schatten die Tiefe viel kräftiger zum Ausdruck bringen.

So hatten wir mit diesen herodianischen Randfugenquadern eine ganz neue Perspektive für die Geschichte unseres Haram gewonnen. Der größte Bauherr Palästinas hatte hier schon einen Prachtbau erstellt, von dem wir bisher keine Ahnung hatten, und der an Ausdehnung sogar den Haram in Hebron übertroffen zu haben scheint. Denn dort betragen die Abmessungen des Mauerviereckes nur 59 zu 34 m, auf rāmet el-chalil aber 65 zu 49 m. Jetzt durften wir auch die schon früher unter den Bautrümmern des Haram ausgehobenen kleineren Quadern mit feinem Randschlag und Spiegelbosse unbedenklich auf Herodes zurückführen. Ihre Abmessungen zeigten oft eine wundervolle Proportion; eine derselben hatte 88 cm Länge, 44 cm Breite und 22 cm Dicke. Jetzt erklärten sich auch die Funde von herodianischen Münzen und Skulpturstücken, sowie besonders eines Votivaltärschens mit eingravierten Rosetten und griechischer Inschrift, das wohl jüdisch-hellenistischen Ursprungs ist und, wie die erhaltenen Mörtelspuren der Rückseite beweisen, in eine Mauer eingelassen war. Besonders aber wurde von neuem die Tatsache zur Sicherheit, daß das gesamte Steinmaterial der großen Umfassungsmauern einem herodianischen Haram entnommen war, der an dieser Stelle sich erhob.

Die herodianische Herrlichkeit wurde, so darf man wohl weiter schließen, nach der Einnahme Jerusalems durch Titus und Zerstörung des dortigen herodianischen Tempels, in Trümmer gelegt, bis im Jahre 135

Kaiser Hadrian kam und aus den Trümmern einen neuen Haram baute, der nicht mehr hellenistisch-jüdischen, sondern heidnisch-römischen Charakter trug und nebst dem Abrahamsbrunnen mit dem heiligen Baum auf freiem Hofe auch einen Teich und im östlichen Teile ein kleines Kastell mit Militärheiligtum umschloß. Irgendeinen hadrianischen Kultbau im Haraminnern dürfen wir ja voraussetzen auf Grund der Nachrichten des Eusebios und Sozomenos, die von dem ausgedehnten Götzendienst dortselbst erzählen: Auf dem Altare Abrahams wurden Götzenbilder aufgestellt und in Verbindung mit Weinlibationen und Weihrauchspenden zahllose Opfertiere — Ochsen, Ziegenböcke, Schafe und Hähne verbrannt. Ein jeder Festpilger opferte sein Liebstes und mästete schon das ganze Jahr hindurch das Tier, das er an der großen Jahrmesse für sich und die Seinigen schlachten wollte. Sichere Baureste eines römischen Heiligtums konnten wir allerdings nicht mehr feststellen, da ja später Kaiser Konstantin es vollständig niederreißen und den Götzendienst ausrotten ließ. Aber zahlreiche römische Amphorenhenkel, Tierknochen und merkwürdig viele Hahnenfüße, die wir unter dem Boden der Konstantinbasilika ausgruben, dürfen wir wohl mit diesem heidnischen Götzendienst in Verbindung bringen. Zum inneren hadrianischen Harambau gehörten wohl auch die klassisch-römischen Architrav- und Gesimsstücke (mit Zahnschnitten, Eier- und Perlenstäben usw.), die wir an verschiedenen Stellen des Grabungsfeldes fanden.

Da in der Süd-, Ost- und Nordmauer keine Portalanlage erkenntlich ist, muß diese in dem 5,35 m breiten Einschnitt der Westmauer erblickt werden, wo zwei mächtige Quadern im Gegensatz zu allen übrigen auf der Breitseite liegen, so daß sie die Höhe der Quaderreihe, der sie angehören, nicht erreichen. Die äußere ist mit 5,35 m die längste Quader im ganzen Harambau und hat nur 0,60 m Dicke, bzw. Höhe; die innere liegt nach Art einer Stufe 0,18 m tiefer und ist bei 0,42 m Dicke 4,25 m lang; an der Nordseite ist ihr aber ein knieartiges Quaderstück angegliedert, das mit Sicherheit erkennen läßt, daß wir es hier mit einer ursprünglichen Maueröffnung zu tun haben. Beachtet man dazu, daß diese Öffnung gerade in der Mitte der Westmauer liegt, wo, wie heute noch, der Zugang von der alten Jerusalem-Hebron-Straße mündete, ferner, daß die in die Westmauer eingelegten drei Portalpfosten für große Eingänge des ersten Baues an dieser Stelle sprechen, so wird man das Hauptportal der jetzigen Anlage auch in dieser großen Öffnung suchen dürfen. In diesem Falle müssen wir allerdings annehmen, daß ihr an der Außenseite eine Rampe oder Freitreppe vorgelagert war, die etwa 1 m hoch zur Torschwelle hinauf führte. Größere Sicherheit bringt vielleicht noch die vollständige Abräumung des Schuttes an der Außenseite der Mauer.

Die Berechtigung, Kaiser Hadrian für den Erbauer des jetzt anstehenden Haram anzusehen, darf wohl in der Bedeutung des Platzes und in den politischen Verhältnissen jener Zeit gesehen werden. Hebron mit den Patriarchengräbern war damals sicher noch meist von Juden bewohnt, und der gewaltige Andrang der Kaufleute und Pilger zum großen Terebinthenmarkt forderte kategorisch militärische Überwachung des stets erregten Marktlebens, um eine neue revolutionäre Bewegung nach dem soeben niedergeworfenen Bar Kochba-Aufstand im Keime zu ersticken. Dazu liegt die Grenze der Gebirgswüste Juda kaum eine Stunde östlich entfernt; die von dorthier immer drohenden Beduineinfälle mochten ein weiterer Grund zur Errichtung des Haram mit einer Militäranlage sein. — Für den hadrianischen Ursprung des Baues darf auch seine bautechnische Gleichartigkeit mit den römischen Militärlagern am Limes Arabicus im Ostjordanland geltend gemacht werden; dasjenige von odrûh z. B., das jeder Petrabesucher kennt, und das 16 km von eldschi entfernt liegt, zeigt ganz ähnliche Läufer- und Bindertechnik, wie unser Haram (Brünow - Domaszewski, *Die Provincia Arabia*. I Straßburg 1904. S. 457 und Fig. 523 und 528). Der Limes Arabicus wurde unter Traian (98—117) und Hadrian (117—138) gebaut. Hadrian besonders wandte dem Orient seine größte Sorgfalt zu. Er bereiste im Jahre 130 persönlich Syrien, Phönizien, Palästina und Arabien, machte nach Niederwerfung des Bar Kochba-Aufstandes Jerusalem zur römischen Militärkolonie (Aelia Capitolina), errichtete über der Geburtsstätte Jesu in Bethlehem ein Adonisheiligtum, über dem Grabe des Erlösers einen Aphroditetempel, auf dem Tempelplatz einen Zeustempel usw., baute Theater und öffentliche Bäder und erneuerte den Haram des Tempelplatzes. Zahlreiche Meilensteine des römischen Straßennetzes tragen seinen Namen. Seiner Bautätigkeit darf am ersten der Haram râmet el-chalil zugeschrieben werden.

### III. DIE KONSTANTINBASILIKA

Lange nach dem Sturze der jüdischen Herrschaft durch Hadrian kam Eutropia, Konstantins Schwiegermutter, auf ihrer Pilgerfahrt auch nach Hebron, um das Heiligtum Abrahams zu verehren und dort ein gemachtes Gelübde zu erfüllen. Sie sah den tollen Aberglauben mit dem heidnischen Götzendienst und berichtete all die Greuel dem Kaiser. Konstantin gab Befehl, den Ort zu reinigen, den Altar zu zerstören, die Götzenbilder zu verbrennen und eine Basilika zu erbauen, die der Heiligkeit des Ortes entspräche und der katholischen und apostolischen Kirche würdig sei: ὁ καθαρὴ βασιλικῆς οἰκοδομήματι κοσμεῖσθαι διετάξαμεν, ὅπως ἁγίων ἀνθρώπων ἄξιον συνέδριον ἀποδειχθῇ... ἄξιαν τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας... (Eusebios, *Vita Constantini* III 53; ed. Heikel S. 100 Z. 26—27 und Z. 12).

Durch diesen Eusebiostext ist der engste lokale Zusammenhang der Konstantinbasilika mit dem Terebinthen- bzw. Hadriansmarkt und unserem Haram zweifellos bezeugt. Es mußte daher schon vor der Grabung als aussichtslos erscheinen, die Basilika in weiterer Entfernung vom Haram oder gar auf chirbet en-našâra zu suchen, wie de Saulcy, Salzmann und Mauß getan haben.

Daß diese Konstantinbasilika nicht bloß befohlen, sondern tatsächlich gebaut wurde, beweist als klassischer Zeuge wenige Jahre darauf der Verfasser des *Itinerarium Burdigalense*, der im Jahre 333 das heilige Land bereiste und bei Hebron den soeben fertig gestellten Bau mit eigenen Augen sah: *Item ab Hierusalem euntibus Bethleem milia quattuor, super strata in parte dextra est monumentum, ubi Rachel posita est, uxor Jacob. Inde milia duo a parte sinistra est Bethleem . . . ibi basilica facta est iussu Constantini . . .*

*Inde Bethasora (Betsur) milia XIII, ubi est fons, in quo Philippus cum chum baptizavit.*

*Inde Terebintho milia VIII (verschrieben aus III). Ubi Abraham habitavit et puteum fodit sub arbore terebintho et cum angelis locutus est et cibum sumpsit, ibi basilica facta est iussu Constantini mirae pulchritudinis.*

*Inde Terebintho Cebon (sic!) milia II. Ubi est memoria per quadrum ex lapidibus mirae pulchritudinis, in qua positi sunt Abraham, Isaac, Jacob, Sarra, Rebecca et Lia.* (Geyer, *Itinera Hieros.* S. 25, Z. 9—17.)

Als weiterer Zeuge der Konstantinbasilika darf Hieronymus angeführt werden, der um das Jahr 390 das Onomastikon des Eusebios übersetzte und den Text über die Mambre-Eiche dahin ergänzte, daß dort eine christliche Kirche stehe: Euseb., *Onom.* (ed. Klostermann, S. 6 Z. 12—14) ἡ δὲ ὄρεϊς Ἀβραάμ. καὶ τὸ μνημεῖον αὐτόθι θεωρεῖται καὶ θρησκευέται ἐπιφανῶς πρὸς τῶν ἔθνων ἡ τερέβινθος καὶ οἱ τῷ Ἀβραάμ ἐπιτενωθέντες ἄγγελοι. Hieron.: *Quercus Abraam (quae et Mambre, usque ad Constantii regis imperium monstrabatur), et mausoleum eius in praesentiarum cernitur (cumque a nostris ibidem ecclesia iam exstructa sit), a cunctis in circuitu gentibus terebinthi (locus) substitutione colitur, eo quod sub ea Abraam angelos quondam hospitio suscepit.* Die in Klammern stehenden Ergänzungen sind von Hieronymus beigelegt. Verschiedene Gelehrte haben sich durch den Ausdruck „mausoleum“ zur Annahme verleiten lassen, Hieronymus spreche vom Grabmal Abrahams in Hebron. Aber „mausoleum“ ist doch nur eine wenig adäquate Übersetzung des Eusebianischen μνημεῖον, das nicht bloß „Grabmal“, sondern im allgemeinen „Denkmal“ heißt und sehr gut auf unseren Haram paßt, mit dem heute noch der Name Abrahams verknüpft ist. Es wäre doch auch eine merkwürdige Sprengung des Eusebiostextes, wenn Hieronymus mitten in den Satz, der am Anfang und Schluß zweifellos von Mambre handelt, eine nicht hierher gehörige Erinnerung des Abrahamsgrabes in Hebron eingeschoben hätte. Sicher ist, daß Eusebios den Abrahamsbaum zwei römische Meilen nördlich von Hebron an unseren Haram verlegt, ebenso sicher, daß er die Patriarchengräber in die Stadt selbst lokalisiert (*Onom.* 24,16; 124,5; 76,1—3). Wird nun das αὐτόθι, was das natürlichste ist, auf δὲ ὄρεϊς Ἀβραάμ bezogen, so kann μνημεῖον nur das „Abrahams-haus“ bedeuten, das mit seinem heiligen Baum als erstklassige Erinnerungsstätte des Patriarchen galt. Ganz analog nennt Josephus (B IV 9,7) die mächtige Harammauer über den Patriarchengräbern in Hebron μνημεῖον und Eusebios die Geburtsgrötte Jesu in Bethlehem mit ihren zahlreichen Weiheschenken gleichfalls μνημεῖον (*Vita Const.* III 43).

Ein monumentales Zeugnis für die Mambrekirche enthält die Madabakarte, indem sie südlich vom Philippsbrunnen eine Basilika mit Vorbau darstellt; links

erscheint ein Nebenbau, der vielleicht auf ein Kloster oder Hospiz zu deuten ist; rechts steht der heilige Baum, über der ganzen Gruppe die Doppelinschrift „Terebinthe“ und „Mambre“, zwei Namen für denselben Ort, wie sie schon bei Eusebios-Hieronymus erscheinen (*Onom.* 6,12; 18f.). Da die Kirche innerhalb des Haram stand, wie die Grabung endgültig festgestellt hat, so begreift sich, warum der Mosaikünstler den Haram selbst nicht zur Darstellung brachte, da er die Kirche verdeckt hätte.

Ein weiterer einwandfreier Zeuge der Mambrekirche ist Arkulfus, der am ausführlichsten über den Bau berichtet: „*Idem itaque monticellus Mambre nominatus habet in cacumine campestrum planitiem, ubi ad aquilonalem eiusdem cacuminis partem lapidea magna fundata est ecclesia, in cuius dextrali parte inter duos grandes eiusdem basilicae parietes, mirum dictu, Quercus Mambre extat in terra radicata, quae et quercus Abraham dicitur, eo quod sub eo quondam angelos hospitio receperit . . . Ea qua, ut refert Arculfus, qui eam propriis conspexit oculis, adhuc quoddam truncatum remanet spurium radicatum in terra, sub ecclesia protectum tegmine . . .*“ Ohne Zweifel hat Arkulfus die großen Harammauern zum Basilikabau gerechnet, dessen schützenden Mauerpanzer sie ja bildeten. Der Baum stand in der Südwestecke des Haram neben dem Brunnen, wo wir im oben genannten Plattenbelag eine große Bresche fanden; Das Itinerarium Burdigalense sagt ja ausdrücklich, daß Abraham den Brunnen „*sub arbore terebintho*“ gegraben, so daß der Baum in unmittelbarer Nähe des Brunnens stand. Wer von der westlich vorbeiführenden alten Römerstraße an den heiligen Ort kam, sah den Baum über die Harammauern herausragen. Der Ausdruck „*sub ecclesiae protectum tegmine*“ ist also nicht etwa, wie man bisher glaubte, und wie ich selbst annahm (Mader, *Altchristliche Basiliken* S. 92—94) „unter dem Dach der Kirche“ zu übersetzen, sondern „im Schutze der Kirche“, zu welcher Arkulfus auch die großen Harammauern rechnet. Nur in diesem Falle konnte er auch von einer „*magna ecclesia*“ sprechen, da die Kirche im Haraminnern selbst, wie wir sehen werden, nur bescheidene Abmessungen hatte.

Der letzte Zeuge der Mambrekirche ist Petrus diaconus, der um das Jahr 1137 Bibliothekar des Klosters Monte Cassino war und sein Buch „*De locis sanctis*“ unter Zugrundelegung der Berichte der Aetheria-Silvia, des Baeda und eines Anonymus schrieb, der ins 7. oder 8. Jahrhundert gehört. Sein Text über unser Heiligtum lautet: „*In loco vero, qui appellatur Terebinthus, ubi apparuerunt tres angeli Abrahae, est puteus Abrahae optimus et speluncae duae lucidissimae, ubi habitavit; nam et altare ibi positum est et ante se ecclesiam habet*“ (Geyer l. c. S. 110. Z. 20—24).

Mit diesem Texte ist die Mambrekirche zweifellos bezeugt. Die „*speluncae duae lucidissimae*“ können sehr gut im südöstlichen Teil des Haram gelegen haben, wo wir südlich außerhalb der Kirche noch mehrere Räume feststellten. Wie allerdings das Verhältnis der Kirche zum Altare zu verstehen ist, bildet ein Rätsel für sich und kann hier nicht erörtert werden.

Was ergab nun die Grabung? Schon die Suchgräben, die wir an der Innenseite der großen Harammauern anlegten, stellten Mauerzüge fest, die wohl zum basilikalen Schema paßten, aber zu roh erschienen, um der Konstantinbasilika anzugehören. Es blieb zunächst noch die Möglichkeit, daß die Basilika außerhalb des Haram lag, und zwar unter einem 42 m weiter östlich liegenden Ruinenhaufen, wo schon die Offiziere des englischen Survey, und nach ihnen alle späteren Berichterstatter bis zu sämtlichen Palästinaführern herab die Basilika gesehen haben wollten. Wir legten daher außerhalb der östlichen Harammauer, und zwar in rechtem Winkel zu dieser einen

Graben von 42 m Länge, 2 m Breite und 3 m Tiefe an (30 Weinstöcke mußten dabei ausgerissen werden), um direkt auf den viel genannten Ruinenhaufen loszusteuern und eventuelle Mauerreste des Atriums, des Narthex oder der Fassade zu finden. Aber das Resultat war rein negativ: kein einziger behauener Stein kam zutage, obgleich wir überall bis auf den gewachsenen Felsen gegraben hatten. Nur 20 römische Münzen und Keramikscherben bewiesen, daß das Marktloben sich auch bis dorthin erstreckt hatte. Darauf legten wir am Ostende des Grabens die ominösen Mauerzüge selbst frei. Sie tragen einen mächtigen arabischen Wachturm, werden von den Leuten „kenise“, d. h. „Kirche“, genannt und haben wohl ebendeswegen die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen. Aber das Resultat war auch hier wieder negativ. Die den Wachturm tragenden Mauerzüge, die den Narthex bilden sollten und 12,95 m von Westen nach Osten, 11,50 m von Süden nach Norden ziehen, zeigen, obwohl noch bis 2 m hoch erhalten, keinen andern Eingang als den schon vor der Grabung auf der Ostseite sichtbaren. Dieser Eingang liegt aber nicht einmal in der Mitte der Mauer, sondern ist 5,25 m von der Südecke und 6,60 m von der Nord-ecke entfernt, und ist, obwohl aus alten Quadern gebaut, doch nur als Eingang für den Wachturm zu denken. Auch die Mauern selbst enthalten gut behauene Steine von mäßiger Ausdehnung, sind teils bossiert, teils glatt abgearbeitet und offenbar einem alten Bau entnommen. Eine Fortsetzung der südlichen Mauer nach Osten ist nicht zu erkennen, wohl aber eine Fortsetzung der westlichen Mauer nach Süden. Es handelt sich wohl höchstens um einen spätbyzantinischen kleinen Klosterbau, in dem vielleicht die „*pauca quaedam religiosorum habitacula*“ des Arkulfus (Geyer S. 262) erkannt werden dürfen.

So kehrten wir wieder in den Haram zurück und hoben in zweiwöchentlicher Arbeit mit 100 Arbeitskräften die ganze östliche Terrasse des Haraminnern ab; sie deckte ein Areal von 49 m Länge, 30 m Breite und 2 bis 3 m Tiefe. In dieser Terrasse mußte die Basilika stecken, wenn überhaupt noch Spuren davon erhalten waren. Die Basilika fand sich in der Tat, wenn auch lange nicht mehr in dem Zustande, in dem wir sie erhofften. Das Resultat der Grabung war kurz folgendes:

Eine mächtige arabische Steinhütte von 7 m Höhe und 8,8 m Seitenlänge barg die halbrunde Apsis von 6,40 m Durchmesser und 3,20 m Tiefe. Sie liegt am Ostende der Hauptachse des Haraminnern und lehnt sich mit der Rückseite an die große Ostmauer an, die sie nach außen geradlinig abschließt. Der erste Blick auf die technische Ausführung des Mauerwerks zeigte, daß es sich nur um das Fundament der Apsisrunde handelte; denn obgleich 1,50 m hoch und aus großen Blöcken und einzelnen Quadern sorgfältigst und äußerst solid gefügt, waren doch die Mauerflächen nur roh abgearbeitet und konnten nie

einen Verputz getragen haben. Zwei Anten im Süden und Norden verbinden die Apsis mit den ebenso massiven Grundmauern des Hauptschiffes, an das sich nördlich und südlich je ein Seitenschiff schließt. Auch hier sind nur die Grundmauern erhalten, aber in solch massiver Ausführung, daß über den dreischiffigen Charakter der Basilika kein Zweifel sein kann. Die Fundamentmauern sind bei 1,60 m Dicke bis 1,80 m Höhe erhalten und bestehen größtenteils aus alten tadellos behauenen Quadern, profilierten Skulpturstücken, Säulenfragmenten usw., die wohl dem niedergerissenen Hadrianbau entnommen sind. Parallel zum südlichen Seitenschiff zieht ein weiterer Mauertrakt, der nur zum Teil erhalten ist, aber denselben Charakter trägt, wie die Mauern des Hauptschiffes und der beiden Seitenschiffe. Möglicherweise hat sich hier eine Säulenhalle angeschlossen. Jenseits des nördlichen Seitenschiffes sind die Grundmauern dieser Halle, wie es scheint, den dortigen späteren arabischen Bauten zum Opfer gefallen. Alle diese Grundmauern ziehen im rechten Winkel zur großen östlichen Harammauer nach Westen und stoßen dort auf eine noch bis 1,80 m hohe und 1,50 m dicke Nordsüdmauer, welche die ganze Breite des Haraminnern (49 m) durchzieht. Auch sie ist aus alten Kapitellen, Architrav- und Gesimsstücken aufgeführt. Mit ihr parallel läuft 3,90 m weiter westlich eine ganz gleichgeartete Mauer und bildete mit der ersten den Narthex der Basilika mit nördlichen und südlichen Einbauten. Von einem dritten parallelen Mauerzug war leider nur mehr ein 3 m langes Stück erhalten, dessen Zugehörigkeit zur Basilika zweifelhaft bleibt. In der großen Nordmauer fanden wir eine antike Torschwelle in situ, die von Norden her in den Narthex und in die Basilika führte. Ein Atrium konnte die Grabung bis jetzt nicht feststellen; der große freie Platz am Brunnen und heiligen Baum machte ein solches vielleicht auch überflüssig. Desgleichen konnte bis jetzt nicht ausgemacht werden, ob und wie weit noch der hadrianische Teich in den Konstantinbauten in Funktion war. Von großer Wichtigkeit war die Erkenntnis, daß keine der Basilikamauern in die großen Harammauern einbindet und also mit diesen nicht gleichzeitig errichtet wurden. Trotzdem waren sie bis zur Höhe der Harammauern emporgeführt, um erst dann den eigentlichen Basilikabau aufzunehmen, der sonst, außerhalb des Haram gesehen, zum Teil in demselben versunken erschienen wäre. Die großen Räume zwischen den Substruktionsmauern der Basilika füllte ein gewaltiges Steinbett von alten Quadern, Skulpturstücken, Keramikscherben, Schuttmassen und riesigen Felsblöcken, die zum Teil 1 bis 2 m lang, 1,10 m breit und 0,80 m bis 0,90 m dick waren. Dichte Mörtelmassen von oft 20 cm Stärke füllten die Lücken dieses wüsten Steinbettes. Es fanden sich darin aber auch über tausend Münzen, Stücke von prächtigen Marmorplatten und Alabastergefäßen, Kapitelle,

Inschriftenfragmente, römische Dachziegel und Ziegelsteine, Eisennägel, irisierende Glasscherben von Kannen und Fläschchen, das oben erwähnte Votivaltürchen, ein Löwenkopf aus Alabaster, ganze Körbe voll zum Teil fein geschliffener Mosaikwürfel und Mosaikbrocken mit Hochpolitur und verschiedener Farbe, zahllose Fragmente von Tonlampen usw. Besondere Freude machten 50 ganz erhaltene Tonlampen mit stark geschwärzter Schnauze und etwa 400 Münzen, die wir aus dem Schutte des Hauptschiffes vor dem Altarraume fanden; dabei mehrere kleine Metallglöcklein, Reste von Ohr- und Fingerringen, Kristallstücke, Tierknochen, besonders wieder viele Hahnenfüße usw. — lauter Dinge, die offenbar mit den Opferspenden zusammenhängen, die nach dem Zeugnis des Sozomenos auf dem Altare Abrahams gebracht wurden. Das Einzelstudium dieser Kleinfunde ist noch nicht beendet; sie stammen aber, soweit bis jetzt zu erkennen ist, aus der Zeit vom 1. bis 7. Jahrhundert und legen beredtes Zeugnis ab für die Geschichte des Ortes in dieser Zeit.

Ließen diese Kleinfunde, soweit sie dem 7. Jahrhundert angehören, schon an und für sich auch noch auf eine nachkonstantinische Bauperiode schließen, so zeigte der über dem Apsisfundament erhaltene Plattenbelag mit eingebautem rechteckigen Altarraum, daß der Konstantinbau einmal zerstört und in etwas anderer Form wiederhergestellt wurde. Da der konstantinische Apsisaufbau verschwunden war, bildete der hadrianische Oberbau der großen Harammauer den östlichen Abschluß des Hauptschiffes. Griechische Inschriften mit Invokationen der Pilger an Gott, wurden in dieser Zeit in die Ostmauer eingehauen und beweisen von neuem, daß der Ort viel besucht und verehrt war. Ähnliche Inschriften sind auch noch auf der Innenseite der großen Nordmauer zu sehen. Mit dieser Restaurierung der Basilika sind verschiedene Skulpturstücke, Kapitelle und rohe Mosaikbrocken in Verbindung zu bringen, die ins 7. Jahrhundert weisen. Man wird kaum fehlgehen mit der Annahme, daß die Konstantinbasilika im Jahre 614 dem Persersturm zum Opfer fiel, wie so viele andere Heiligtümer Palästinas, und von Modestus wieder notdürftig hergestellt wurde. In diese Zeit gehören wohl auch die Einbauten nördlich und südlich der Basilika, die einer Kloster- oder Hospizanlage dienten. In arabischer Zeit wurde auch der Modestusbau zerstört, bzw. mit arabischen Bauten überdeckt. Zahlreiche arabische Münzen und Keramikscherben weisen bestimmt auf diesen Wandel der Dinge hin.

Soweit die Grabung bis jetzt feststellen konnte, hatte die Konstantinbasilika eine äußere Gesamtlänge von 33 m, wovon 20,80 m auf das Langhaus, 5,40 m auf den Narthex und 6,80 m auf den noch problematischen Vorraum kommen. Die Breite des Baues mit Einschluß der beiden Seitenschiffe betrug 28,60 m, wozu vielleicht zwei äußere



Säulenhallen von je 5,30 m zu rechnen sind. Das Hauptschiff war 10,25 m breit, die Seitenschiffe je 5,62 m. Es blieb dabei außerhalb der Basilika bis zu den großen Harammauern nördlich und südlich noch zwei Seitenräume übrig, die ebenfalls je 5,62 m Breite hatten und von denen der südliche einmal als Nekropole diente, wie dort aufgefundene Gräber beweisen. Es mag auffallen, daß die Basilika im Verhältnis zur Breite (28,60 m) nur 26,20 m, bzw., wenn der noch rätselhafte Vorraum dazu zu rechnen ist, nur 33 m Länge hatte. Man vergleiche z. B. die konstantinische Eleonakirche auf dem Ölberg in Jerusalem, wo das Oblongum (ohne Atrium und Narthex) ebenfalls etwa 33 m lang ist, aber nur 18,6 m Breite hat (Mittelschiff: 9,60 m; Seitenschiffe je 4,50 m). Aber dieses Mißverhältnis, wenn es ein solches genannt werden kann, liegt wohl in dem verfügbaren Raum innerhalb des Haram begründet, wo noch überdies zwei weitere breite Seitenräume frei blieben. Die Breite des Hauptschiffes unserer Konstantinbasilika stimmt auffallend überein mit der Breite des Hauptschiffes der Geburtskirche in Bethlehem (ebenfalls 10,25 m), während die vier Seitenschiffe dort selbst (die inneren je 4,22 m; die äußeren je 3,75 m) naturgemäß schmaler sind als unsere beiden Seitenschiffe von je 5,30 m. Die auffallende Kürze unseres Baues aber war wohl irgendwie durch eine schon vorhandene hadrianische Quermauer bedingt, die den ganzen Haram von Süden nach Norden durchzog und den freien Hofraum mit der Teichanlage im Westen von den östlichen Bauten trennte.

Es ist sehr zu bedauern, daß unsere Konstantinkirche und der spätere Modestusbau nicht besser erhalten sind und eigentlich nur die Fundamente derselben übrig bleiben. Beide Bauten wurden nach der Zerstörung offenbar ganz gründlich ausgeräubert und dienten der muslimischen Bevölkerung Hebrons als willkommener Steinbruch für ihre Häuser. Immerhin liegt unser Bau noch klarer zutage, als z. B. die Eleonakirche auf dem Ölberg, wo selbst die Apsis fehlt und die Fundamente nur stückweise erhalten sind. Wir hätten auch gerne schöne große Inschriften und Mosaikböden gefunden; aber solche sind ja nicht einmal von den großen Konstantinbauten in Jerusalem und Bethlehem erhalten. So müssen wir zufrieden sein, mit der bisherigen kleinen Grabung das Baurätsel von râmet el-chalil der Lösung wesentlich näher gebracht zu haben. Der Ort des berühmten „Terebinthen“- bzw. „Hadrianmarktes“ ist zweifellos gefunden und die Konstantinbasilika im Innern des Haram festgelegt. Der Hauptgewinn der Grabung aber besteht darin, daß wir fünf verschiedene Bauperioden feststellen konnten, die ein ungeahntes Licht auf die Geschichte des Platzes werfen: eine herodianische, eine hadrianische, eine konstantinische, eine modestianische und eine arabische. Aus weiteren Einzelheiten der Grabung, die hier nicht erörtert werden können, geht

hervor, daß der Ort bis zur Kreuzfahrerzeit als das Mambre der Bibel verehrt wurde. Rückwärts aber über Herodes hinaus verliert sich der Faden der Geschichte dieses Ortes in noch nicht berechenbare Zeitferne; denn mit der zweifellos festgestellten herodianischen Bauperiode sind wir jetzt sicher, daß auch die riesige Abrahamsterebinthe des Flavius Josephus (B. IV 9,7) auf rāmet el-chalil stand. Von dieser Terebinthe erzählte man sich aber damals, daß sie schon seit der Erschaffung der Welt dort stehe.

Jerusalem, den 23. Mai 1927.

Dr. A. E. MADER.

### C) BESPRECHUNGEN

**Gustav Anrich**, *Hagios Nicolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen.* Leipzig (Teubner), Band I, 1913 — XVI, 464 S. Band II, 1917 — XII, 592 S.

Wenn erst ein Jahrzehnt nach dem Erscheinen des 2. Bandes eine Besprechung dieses Werkes erfolgt, so mögen die Schwierigkeiten, mit denen der Oriens Christianus zu kämpfen hatte, zur Entschuldigung dienen; die hervorragende Leistung verdient auch nach so langer Zeit eine empfehlende Erinnerung. —

Die außerordentliche Verehrung, die der hl. Nikolaus in der griechischen Kirche genießt, rechtfertigte eine Bearbeitung der umfangreichen Überlieferung. Der 1. Band enthält nun die Texte, eingeleitet durch die Vita Nicolai Sionitae (Mitte des 6. Jahrhunderts), die der Legende des hl. Nikolaos von Myra später manche Züge geliehen hat, obwohl sie selbst schon dessen Verehrung voraussetzt. Die folgenden Texte sind nach bestimmten Gruppen geordnet, die die allmähliche Entwicklung und Ausgestaltung zur eigentlichen Legende deutlich vor Augen führen; die Reihe der Texte schließen die Testimonia über die Verehrung des Heiligen. In mühseliger, entsagungsreicher Arbeit sind hier die wichtigsten Texte gesammelt und mustergültig ediert; auch lateinische Texte und solche in orientalischen Sprachen sind, wenn auch nicht mit der gleichen Vollständigkeit, herangezogen. Der 2. Band bringt zunächst sorgfältige Prolegomena zu den Texten und dann Untersuchungen, die den zahlreichen Problemen, die der Legendenkomplex stellt, mit besonnener Kritik nachgehen: die bisherigen Bearbeitungen, Person, Ort und Zeit des Nicolaus Sionita, und schließlich die verschiedenartigen Elemente der Nikolaoslegende selbst, werden ausführlich behandelt. Hier legt A. das Resultat seiner eingehenden

Studien über Vita und Wunder des Heiligen vor, um dann eine zusammenfassende Darstellung des Kultus und der Person des vielverehrten Wundertäters und Retters aus allen möglichen Nöten zu geben. Man darf wohl sagen, daß alle wesentlichen Fragen, die bei dieser sehr komplizierten Legende auftauchen, soweit überhaupt möglich, gelöst sind. Der Verfasser formuliert sein Urteil über die Geschichtlichkeit des Heiligen (S. 513 f.) folgendermaßen: „Zusammenfassend ist also zu sagen, daß es mit Nikolaos ebenso steht, wie mit den andern großen volkstümlichen Heiligengestalten, Theodoros, Demetrios, Georgios: über den Ursprüngen liegt undurchdringliches Dunkel. Die Geschichtlichkeit eines Myrensischen Bischofs Nikolaos darum in Abrede stellen zu wollen, wäre ein methodischer Fehler“.

A.s Werk darf als Paradigma für alle derartigen Arbeiten gelten; mögen sich recht viele finden, die dieses Forschungsgebiet weiter pflegen, „ohne Berechnungen darüber anzustellen, ob das Ergebnis der aufgewandten Mühe entspreche“, wie der Verfasser in beherzigenswerten Worten am Schluß der Einleitung des 2. Bandes sagt.

A. RÜCKER.

*Liturgiegeschichtliche Quellen herausgegeben von Dr. P. Kunibert Mohlberg, Benediktiner der Abtei Maria Laach, und Dr. Adolf Rücker, Professor an der Universität Münster:*

**Heft 4. Adolf Rücker, *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Ja'qôb(h) von Edessa.*** Mit dem griechischen Paralleltext herausgegeben. Münster i. Westf. 1923 (XXXII, 88 S.).

**Heft 9. Hermann Fuchs, *Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Jôhannân I. herausgegeben, übersetzt und im Zusammenhang der gesamten jakobitischen Anaphorenliteratur untersucht.*** Münster i. W. 1926 (LXXXII, 66 S.).

Die Sammlung der *Liturgiegeschichtl. Quellen*, deren Eröffnung durch K. Mohlbergs Ausgabe der alamannischen Rezension des sog. Gelasianum saec. VIII wir im IX. Bande der vorigen Serie dieser Zeitschrift begrüßen durften, war von vornherein bestimmt, Ausgaben morgenländischer wie abendländischer Liturgiedenkmalen zu bringen. Zwei der bisher erschienenen weiteren Hefte enthalten tatsächlich orientalische Texte, die jeweils von einer überaus gediegenen Einleitung und einem vorzüglichen lexikalischen Register begleitet sind. Beidemale ist es der syrisch-jakobitische Meßritus, dessen quellenmäßiger Kenntnis die Publikation zugute kommt.

1. Der Mitherausgeber der Sammlung A. d. Rücker bot eine kritische Ausgabe des maßgeblichen Musterformulars wenigstens der gesamten jüngeren Schicht der ausgedehnten Anaphorenliteratur jenes Ritus: des syrischen Textes der in Jerusalem beheimateten und dort deutlich bereits durch die mystagogischen Katechesen unter dem Namen des Kyrillos bezeugten Anaphora des Herrenbruders Jakobos in der von der hs.lichen Überlieferung auf den gelehrten Ja'qôß von Edessa zurückgeführten Gestalt. In der Einleitung wird zunächst auf den griechischen Text der Jakobosanaphora, seine Hss. und wissenschaftlichen Ausgaben zurückgegriffen. Mit peinlicher Sorgfalt wird alsdann mit Hss. und Drucken des syrischen Textes bekannt gemacht. Anschließend wird ein Überblick über sonstige orientalische Übersetzungen des ehrwürdigen Liturgiedenkmal's und über die für die Geschichte und Kritik der syrisch-jakobitischen Version neben den Hss. zu berücksichtigenden Liturgiekommentare geboten, weiterhin eine Klassifizierung der syrischen Textzeugen vorgenommen und schließlich auch das Verhältnis des syrischen zum griechischen Text berührt.

Neben der auf den syrisch-jakobitischen Text zurückgehenden äthiopischen, der auf einem abweichenden syrisch-julianistischen beruhenden arabischen und der aus einer besonders alten und guten Form des griechischen Textes geflossenen georgischen Übersetzung braucht heute bezüglich einer koptischen nicht mehr auf die von H. Lietzmann und mir gelegentlich gemachten Andeutungen hingewiesen zu werden, wie es S. XXI geschieht, um die Wahrscheinlichkeit einmaliger Existenz einer solchen zu begründen. Durch die im letzten Hefte dieser Zeitschrift veröffentlichte Mitteilung des seither nach schwerem Leiden in die Ewigkeit abgerufenen H. Goussen wissen wir, daß sogar ein, wenn auch unvollständiger, saïdischer Text der Jakobosanaphora sich wirklich erhalten hat. Hinzukommt endlich noch eine von R. übersehene altkirchenslavische Version, die durch Syrku, *Zur Geschichte der Bücherverbesserung in Bulgarien im 14. Jh.* (russ.) Petersburg 1890 S. 179—218 nach einer Athos-Hs. publiziert wurde. Das für die Jakobosanaphora einmal zu erreichende Endziel ist eine neben der griechischen Überlieferung dieses gesamte orientalische Material verwertende kritische Ausgabe des Originals. Eine unerläßliche und ungemein wichtige Vorarbeit auf dem Wege zu diesem Ziele würde eine abschließende kritische Ausgabe zunächst des syrischen Textes bilden. Daß er leider eine solche noch nicht zu bieten vermochte, dessen ist R. sich klar bewußt. Lichtvoll hat er das Bild der Textüberlieferung gezeichnet, das sich auf Grund des ihm zugänglich gewesenen Materials bietet. Auf der einen Seite steht der durch drei ältere vatikanische und eine Hs. des ehemaligen Museo Borgiano des 12. bis 16. Jh.s vertretene Textus receptus der Drucke, auf der anderen eine durch drei unvollständige Exemplare des 8/9. bzw. 9/10. Jh.s im British Museum und die äthiopische Übersetzung kenntlich werdende altertümliche Textgestalt. Zwischen beiden hat offenbar die schon Ende des 7. Jh.s entstandene Rezension Ja'qôß's von Edessa ihren Platz, da sie hs.lich ausdrücklich als eine Neubearbeitung nach dem Griechischen eingeführt wird. R. hat das methodisch einzig Richtige getan, wenn er in weiser Selbstbeschränkung zunächst einen sauberen Text nur einmal dieser einen scharf umrissenen Größe ins Auge faßte, für die ihm Material wiederum das British Museum aus dem 10/11. Jh. zu Gebote stand. Er hat aber in einem umfangreichen kritischen Apparat mit

größter Feinlichkeit über die Varianten auch aller sonstigen, ihm bereits näher bekannten hs.lichen und gedruckten Textzeugen berichtet. Er hat endlich auch unmittelbar schon einer kritischen Ausgabe des griechischen Textes durch die Gestaltung vorgearbeitet, die er der nach den Grundsätzen der Sammlung dem Syrischen beizugebenden Übersetzung verlieh. Grundsätzlich wurde nämlich hier eine Rückübersetzung ins Griechische geboten und nur soweit, als eine solche nicht mit Sicherheit möglich war, zu einer deutschen Wiedergabe gegriffen. Ein kritischer Apparat, der auch unter diese, parallel dem syrischen Text gegenübergestellte Übersetzungsarbeit gesetzt wurde, verzeichnet sodann die Abweichungen der griechischen Textzeugen, der armenischen und georgischen Übersetzung von der syrischen Rezension Ja'qôḇs.

Vor einem Mißverständnis der griechischen Rückübersetzung R.s muß nun allerdings gewarnt werden. Ja'qôḇ hat eine Revision eines bereits durch jahrhundertelangen kultischen Gebrauch geheiligten Textes auf Grund griechischer Hilfsmittel, nicht schlangweg eine Neuübersetzung aus dem Griechischen geschaffen. Aus seinem Syrischen ist daher leider nicht das Bild einer bestimmten griechischen Textgestalt wiederzugewinnen, die ihm im ausgehenden 7. Jh. vorgelegen hätte. Eine griechische Retroversion desselben stellt also keineswegs die Wiedergewinnung eines einheitlichen griechischen Textzeugen von solchem Alter, sondern ein rein künstliches Gebilde dar, das als Ganzes so nie existiert hat, vielmehr nur darüber Aufschluß gibt, welcher griechische Wortlaut dem von Ja'qôḇ konstituierten Text entsprach, ohne daß wir mit Bestimmtheit zu sagen vermöchten, ob dies im einzelnen Falle derjenige der von ihm beigezogenen oder derjenige der griechischen Vorlage schon der ursprünglichen syrischen Übersetzung war. Nicht einmal da kann der von Ja'qôḇ gekannte griechische Text des 7. Jh.s mit absoluter Sicherheit erschlossen werden, wo sein syrischer Text sich von demjenigen der älteren Hss.-Bruchstücke des British Museum unterscheidet, weil wir naturgemäß für eine schlechthinige Einheitlichkeit der vor Ja'qôḇs Revision liegenden syrischen Textüberlieferung eine Gewähr doch nicht besitzen.

In Anhängen bietet R. mit deutscher Übersetzung eine gelegentlich in den altertümlichen Texttyp eingedrungene und in der Anaphora des Jôhannân von Basra wiederkehrende Erweiterung der Anamnese, ein Schlußgebet, das nur in einer der benützten Hss. des Textus receptus sich findet und den Volltext der hs.lich nur mit den Initien zitierten unveränderlichen Formeln, Priestergebete und Diakonika des inneranaphorischen Meßordo. Ein syrischer und ein griechischer Index erschließen den Sprachschatz der Texte nicht in Form eines nackten alphabetischen Wörterverzeichnisses, sondern nach dem von Lietzmann in seiner Ausgabe des Sacramentarium Gregorianum aufgestellten Muster mit Vermerkung der bezeichnenden Wendungen und Verbindungen, in denen das einzelne Wort auftritt.

2. Die syrische Jakobosanaphora bildet, wie angedeutet, das führende Stück im Rahmen einer ganzen Literatur entsprechender Formulare, deren sich die jakobitische und im Anschluß an sie vielfach auch die maronitische Meßliturgie bedient, ohne jedoch, wie es gemeinhin angenommen zu werden pflegt, gleichmäßig für alle schon das richtunggebende Vorbild geliefert zu haben. Diese bisher sogar

von der liturgiegeschichtlichen Forschung und vollends natürlich von der zünftigen Semitistik stark über die Schulter angesehene Literatur erstmals und alsbald mit wohl endgültigen Ergebnissen kritisch untersucht und gesichtet zu haben ist das Verdienst der Arbeit von H. Fuchs, die als Bonner Doktordissertation durch den Referenten angeregt wurde. Es würde unbillig sein, sie nur als Einleitung zu der angeschlossenen Ausgabe und Übersetzung einer bisher ungedruckten jakobitischen Anaphora zu bewerten, die allerdings schon durch ihren Umfang und textlichen Charakter, vor allem aber dadurch besondere Beachtung verdient, daß die auf den Patriarchen Jōhannān I. (630/1–648) lautende durchaus glaubhafte Verfasserangabe ihre Entstehung auf eine ganz bestimmte und verhältnismäßig doch sehr frühe Zeit datiert.

Den Charakter einer solchen Einleitung im engeren Sinne nimmt erst der dritte Teil der Untersuchung (S. LXXXVI–LXXXII) an, während der erste (S. XIII–XXXI), wiederum auf das Gebiet griechischer Liturgie zurückgreifend, das Verhältnis beleuchtet, in dem hier die Jakobosanaphora zu anderen Texten, namentlich zu dem nach allgemeiner Anschauung antiochenischen Brauch spiegelnden sog. klementinischen Idealformular von AK. VIII steht. Wie weit in einzelnen weiteren Anaphoren des jakobitischen Ritus gleichfalls ein Nachhall einer von derjenigen Jerusalems verschiedenen Liturgie älterer Zeit vorliegt, ist die entscheidende Frage, die sich für die Liturgiegeschichte an dieselben knüpft. Für ihre Beantwortung schafft das Mittelstück der F.'schen „Einleitung“ (S. XXXI–LXXXVI) die exakte Grundlage. Wenn hier zunächst zwischen Texten mit nichtsyrischem und solchen mit syrischem Verfasseramen geschieden wird, so mag dieses Einteilungsprinzip nicht mit Unrecht als ein etwas äußerliches erscheinen, das denn auch gelegentlich eine Auseinanderreißung innerlich verwandter Erscheinungen im Gefolge hatte. Zunächst erweist sich nämlich eine Reihe unter griechischem Verfasseramen stehender Texte teils durch ausdrückliche hs.liche Bezeugung, teils vermöge der anderweitigen Erhaltung von Bruchstücken der Originale als aus dem Griechischen übersetzt. Andere Formulare sind alsdann mit diesen sei es überlieferungsgeschichtlich, sei es durch textliche oder doch durch eine Verwandtschaft des Charakters so eng verbunden, daß auch für sie ein — wenngleich etwa nur mehr oder weniger mittelbares — Zurückgehen auf eine griechische Urgestalt bestimmt scheint angenommen werden zu dürfen. Nach beiden Richtungen hat F. die erstmals von mir in meiner *Geschichte d. syr. Literatur* eingeschlagenen Wege weiter verfolgt und ist dabei zu dankenswerten Ergänzungen und Berichtigungen gelangt. Vor allem ist er auch mit eindringender Sorgfalt den inhaltlichen Indizien nachgegangen, die sich aus den Texten bezüglich der Herkunft und des Alters der griechischen Originale ergeben, die vielfach noch nicht an das bestimmende Muster der hierosolymitanischen Liturgie des Herrenbruders gebunden waren, mitunter vielmehr in bezeichnender Berührung mit AK. VIII älteren liturgischen Lokalbrauch von Kirchen des antiochenischen Patriarchats vertraten. Die vereinzelt apostolischen Ursprung prätendierende, meist auf hervorragende Bischofsgestalten des patristischen Zeitalters gehende Autorangabe ist im allgemeinen pseudepigrapher Natur. Nur bei der Anaphora unter dem Namen eines ganz obskuren Bischofs Jōhannān von Bosra wird man doch bestimmt, und vielleicht dann auch bei derjenigen unter dem Namen seines größeren Zeitgenossen Severus von Antiocheia ihr Glauben schenken können. Ausnahmslose Pseudepigrapha, entbehren demgegenüber die meist besonders kurzen, schon völlig unter dem Einfluß der Jakobusliturgie stehenden und erst in späterer und spätester Zeit auftauchenden Stücke unter Verfasseramen der apostolischen

oder patristischen Epoche jeder Bedeutung. Wie sie sind syrische Originale weiterhin selbstverständlich alle unter Verfasseramen erst der innersyrisch-jakobitischen Kirchen- und Literaturgeschichte stehenden Formulare. Auch bei den letzteren kann der Autorangabe indessen erst von der Anaphora des Patriarchen Kyriakos (793–817) an ein annähernd grundsätzliches Vertrauen entgegengebracht werden, und unter einigen vielmehr auch hier ganz zweifellos pseudepigraphen Texten verrät ein Ja'qôß von Sêrûy beigelegter noch einmal an Berührungen mit demjenigen von Konstantinopel auffallende Beziehungen zu einem älteren Lokalritus des griechischen Sprachgebietes. Nicht unmittelbar eine Übersetzung aus dem Griechischen darstellend, ist das Stück von dem unbekannten syrischen Verfasser wohl mit Kenntnis eines heute verschollenen griechischen Liturgiedenkmal und in teilweise engem Anschluß an dasselbe abgefaßt worden. Ein gleiches Verfahren ist endlich unverkennbar auch für den diesmal bekannten Verfasser bei der von F. herausgegebenen Anaphora Jôhannâns I. anzunehmen, die bei manigfacher Abweichung vom Schema der Jakobosanaphora sich vielfach geradezu wie ein Übersetzungstext liest.

Bei der Ausgabe selbst konnten drei Hss. verwertet werden. Von diesen Textzeugen ist das aus dem J. 1279/80 stammende Berliner Exemplar dem Druck zugrundegelegt. Die Varianten einer wenig jüngeren vatikanischen und einer erst dem 14. oder 15. Jh. entstammenden Leidener Hs. bringt der Apparat. Erläuternde, besonders Parallelen aus griechischer Liturgie verzeichnende Anmerkungen stehen diesem unter der ebenso zuverlässigen als gut lesbaren Übersetzung gegenüber. Das alphabetische „Verzeichnis der syrischen Worte und Wortverbindungen“ ist im Anschluß an das von Rücker gebotene Vorbild sogar noch etwas eingehender und reichhaltiger als dieses selbst gestaltet.

Prof. A. BAUMSTARK.

**H. Lammens, S. J.,** *La Syrie. Précis historique.* Beyrouth, Imprimerie catholique 1921. I. Band X, 280 S. II. Band 277 S.

Dieser Abriß der Geschichte Syriens verdankt seine Entstehung dem Umstande, daß die französische Regierung im Libanongebiet in einer Schule für Verwaltungsbeamte eine Reihe von Vorlesungen über dieses Thema halten lassen wollte. P. Lammens hat sich nach dem Scheitern dieses Planes glücklicherweise entschlossen, diese Konferenzen in erweiterter Form der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Anlage und Einteilung eines Lehrbuches ist beibehalten; in 21 Kapiteln verfolgt der Verfasser die Geschichte Syriens von der ältesten Zeit bis zum Erscheinungsjahr des Buches. Die Periode vor der islamischen Erörterung ist naturgemäß nur kurz behandelt, die arabische Zeit, für deren ältere Epochen L. ja ausgedehnte Studien veröffentlicht hat, ist mit besonderer Sorgfalt bearbeitet. Neben der äußeren Geschichte kommt auch die innere Entwicklung in Kultur und Religion, in staatlichen und sozialen Beziehungen genügend zur Geltung. Die Epoche

der Kreuzzüge, der „fränkischen“ Staaten und ihrer Organisation werden ausführlicher behandelt. Der 2. Band reicht vom Beginn der Mamelukenherrschaft bis in die Neuzeit. Lesenswert ist die kurze Zusammenfassung der Geschichte des Weltkrieges in Syrien, bei deren Darstellung sich der Verfasser trotz aller begreiflichen Sympathien für Frankreich einer gewissen Objektivität zu befleißigen sucht, indem er sich hauptsächlich auf die Veröffentlichungen Liman von Sanders und Kreß v. Kressenstein stützt. — Ein Literaturverzeichnis ist beigegeben, die wichtigsten Quellen werden in Fußnoten vermerkt. Karten und Pläne, die man vermißt, sollen nach den Angaben der Einleitung in Vorbereitung sein.

Wer in knapper und, wie ich glaube, zuverlässiger Zusammenfassung sich über die noch nie in ganzem Zusammenhange dargestellten Geschichte Syriens unterrichten will, wird mit Nutzen zu diesem Buche greifen.

A. RÜCKER.

## D) LITERATURBERICHT.

Mit grundsätzlicher Beschränkung auf den außereuropäischen christlichen Orient unter Beihülfe von P. W. Inglisian in Wien

bearbeitet vom Hauptherausgeber.

AB. = *Analecta Bollandiana*. — Abhdl. PAW. = *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften*. — Aeg. = *Aegyptus*. — AJSL. = *American Journal of Semitic Languages*. — ASAE. = *Annales du Service des Antiquités d'Égypte*. — Bazm. = *Bazmaveb*. — BJRL. = *Bulletin of John Rylands Library, Manchester*. — BM. = *The Burlington Magazine*. — BNjJb. = *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*. — BZ. = *Byzantinische Zeitschrift*. — CC. = *La Civiltà Catholica*. — CSCO. = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. — EO. = *Échos d'Orient*. — Ét. = *Études publiées par les PP. de la Compagnie de Jésus*. — Festschr. P. Clemen = *Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Paul Clemen*, 31. Oktober 1926, Düsseldorf 1926. — HA. = *Handes Amsorya*. — Hair A. = *Hairenik Amsatert*. — HTR. = *Harvard theological review*. — JA. = *Journal Asiatique*. — JAOS. = *Journal of the American Oriental Society*. — JbLw. = *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*. — JEA. = *Journal of Egyptian Archaeology*. — JRAS. = *Journal of the Royal Asiatic Society*. — JSOR. = *Journal of the Society of Oriental Research*. — JTSt. = *The Journal of theological studies*. — LM. = *Le Muséon*. — M. = *al-Machriq*. — Misc. Fr. Ehrle. = *Miscellanea Francesco Ehrle (Studie testi, 37-41)*, Rom, 1924. — MUB. = *Mélanges de l'Université de Beyrouth*. — MGWJ. = *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. — NS. = *Νέα Σιδών*. — OLz. = *Orientalistische Literaturzeitung*. — PO. = *Patrologia Orientalis*. — RAL. = *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*. — RB. = *Revue Biblique*. — REA. = *Revue des Études Arméniennes*. — REJ. = *Revue des études Juives*. — RHE. = *Revue d'histoire ecclésiastique*. — RKw. = *Repertorium für Kunstwissenschaft*. — ROC. = *Revue de l'Orient Chrétien*. — RSR. = *Recherches des sciences religieuses*. — RStO. = *Rivista degli studi orientali*. — SbBAW. = *Sitzungsberichte der*



Bayrischen Akademie der Wissenschaften. — SbPAW. = Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. — Syr. = Syria. — TG. = Theologie und Glaube. — TuU. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. — WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands. — ZÄgSAk. = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. — ZDPV. = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins. — ZKg. = Zeitschrift für Kirchengeschichte. — ZKT. = Zeitschrift für katholische Theologie. — ZNtW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. — ZS. = Zeitschrift für Semitistik.

Römische Zahlen bezeichnen die Bände, vor denselben stehende arabische die Serien von Zeitschriften. — Der OC. steht in einem Tauschverhältnis mit folgenden Zeitschriften: BNJb., BZ., EO., M., MUB., OLz., RB., RHE., RStO., ZDPV., ZNtW., ZS. Aus anderen, namentlich aus weniger verbreiteten und aus solchen Zeitschriften, die nur ausnahmsweise jenes Gebiet berühren, wird Zusendung von Separatabzügen an die Adresse des Hauptherausgebers in Bonn, Rheinweg 111, dringend erwünscht. Auf solchen wolle der Titel der betreffenden Zeitschrift, sowie die Band-, Jahres- und Seitenzahl jeweils gültig vermerkt sein.

### Autorenverzeichnis zum Literaturbericht.

Die Zahlen verweisen auf die Durchnummerierung der Anmerkungen.

- |   |  |  |
|---|--|--|
| Abel, F.-M. 45, 411, 417,<br>424, 455, 458. | Bergsträsser, G. 296, 313.                           | Cerulli, E. 55, 341.   |
| Achelis, H. 6.                              | Beyer, A. W. 425.                                    | Chaine, M. 59, 108, 110, 201,<br>202, 280, 462.  |
| Adjarian, H. 349, 350, 351,<br>352, 362.    | Bihlmeyer, K. 117.                                   | Chebli, A. 50  |
| Adonz, N. 370, 385, 392.                    | Bilabel, Fr. 276, 295.                               | Cheikho, L. 79, 80, 81, 101,<br>198, 299, 312.   |
| Aghbalian, N. 353, 354.                     | Bissing, W. Freiherr v. 442.                         | Chibbli, T. 142.   |
| Alès, A. d' 90, 125.                        | Blake, R. P. 398, 399, 401,<br>403.                  | Clermont-Ganneau 214.  |
| Allevi, L. 86.                              | Bludau, A. 196.                                      | Cohen, M. M. 342.  |
| Alt, A. 44, 456.                            | Brak, A. E. R. 289.                                  | Conti-Rossini, C. 76, 77, 78,<br>203, 317, 318, 321, 328,<br>333, 334, 335, 343, 415,<br>427, 443. |
| <i>Anonymes</i> 57, 65, 429.                | Brockelmann, C. 212.                                 | Conybeare, F. C. 375, 376,<br>382.   |
| Armalé, J. 95, 96, 97, 98,<br>99, 100, 306. | Brockhaus, H. 416.                                   | Cook, S. A. 181.   |
| Armiranachwili, C. H. 444.                  | Brounoff, N. 420.                                    | Coppens, J. 22.  |
| Atrpet 53.                                  | Brooks, E. W. 242.                                   | Couway, M. 446.  |
| Avldabekian, Th. 171, 372.                  | Brossé, L. 440.                                      | Crum, W. E. 225, 260, 279,<br>287, 290.  |
| Babgen. 371.                                | Buckle, D. P. 267, 281.                              |  |
| Bakhuizen van den Brink,<br>J. N. 453.      | Budge, E. A. W. 331, 332.                            | Dalton, O. M. 36.  |
| Bang, W. 183, 184.                          | Bultmann, R. 187.                                    | Dashian, J. 358.   |
| Bartelet, J. V. 8.                          | Buonaiuti, E. 91.                                    | Daunoy, F. 133.  |
| Basmadjan, K. J. 466.                       | Burkhardt, J. 3.                                     | David, J. 278.   |
| Batiffol, P. 129, 136, 137.                 | Burkitt, F. C. 180, 219, 226,<br>231, 235, 274, 275. | Dayan, P. L. 368.  |
| Baumstark, A. 38, 199.                      | Burn, A. E. 122.                                     | Delehaye, H. 140.  |
| Baynes, N. H. 2, 61.                        | Burnester, O. 263.                                   | Dévaud, E. 263.  |
| Béguin, H. 236.                             | Cantillon, U. 213.                                   |  |
| Bell, H. J. 88, 287, 288, 290.              | Carr, W. F. 239.                                     |  |
|   | Casey, R. P. 150.                                    |  |
|   | Celi, G. 445.  |  |

- Devillard, S. 127.  
 Devreesse, R. 229.  
 Dickmann, H. 190.  
 Diehl, Ch. 35, 439, 447.  
 Diekamp, F. 166.  
 Dix, G. H. 323.  
 Djanachia, S. 404.  
 Dmiand, M. S. 449.  
 Dölger, Fr. 1.  
 Domenici, C. 120.  
 Dörfler, S. 185.  
 Draguet, R. 160, 232.  
 Driver, G. R. 230.  
 Duchesne, L. 13, 14.  
 Duensing, H. 324.
- Eadie, J. L. 319.  
 Eberharter, A. 218.  
 Eitan, J. 316.  
 Émereau, C. 25.  
 Engelbach, R. 264, 285,  
 291, 292.  
 Ernst, J. 151.  
 Euringer, S. 113, 329, 337.
- Faggiotto, A. 164.  
 Faye, E. De 17.  
 Finidiklian, G. 373.  
 Finkelstein, L. 322.  
 Fuchs, H. 241.  
 Furlani, G. 215, 234, 245,  
 246, 247, 248, 252.
- G. W. 197, 207, 208.  
 Gabrieli, G. 217.  
 Gavin, Fr. 227.  
 Gercke, A. 28.  
 Ghaleb, P. 102.  
 Ghanem, A. 49.  
 Girard, S. P. 283.  
 Goguel, M. 326.  
 Göller, E. 118.  
 Gordeeff, D. 430.  
 Götze, A. 224.  
 Goussen, H. 251.  
 Graf, G. 112, 305, 307, 408.  
 Graham, W. C. 238.  
 Grandsire, A. 155.  
 Grazioli, A. 121.  
 Grébaut, S. 327, 330.  
 Großmann, H. 43, 173.
- Griffith, F. St. 434.  
 Grumel, V. 128, 159.  
 Guerrier, L. 327.  
 Gurian, Ch. S. 170.  
 Gurlit, C. 418.  
 Guschakian, Th. 363, 389.
- Haase, F. 12.  
 Haefeli, L. 47.  
 Harden, J. M. 320.  
 Harnack, A. v. 132, 163.  
 Harris, J. R. 222.  
 Haslack, F. H. 421.  
 Hatzouni, W. 74, 114, 192,  
 205, 359.  
 Hebbelynck, A. 259.  
 Heffening, W. 410.  
 Heinemann, L. 144.  
 Hendrix, P. 162.  
 Hennecke, E. 31.  
 Hergenröther, J. 5.  
 Hermann, Th. 93.  
 Hertling, L. 30.  
 Hirnsfeld, H. 344.  
 Hodgson, L. 158, 230.  
 Holl, K. 89.  
 Homber, M. 56.  
 Honigmann, E. 191.  
 Horner, G. 268, 272.  
 Howhanissian, L. 209.
- Jackson, A. V. W. 177, 178.  
 Jackson, F. J. F. 9.  
 Janin, R. 82, 83.  
 James, M. R. 32.  
 Jenkins, Cl. 13.  
 Jennings, W. 213.  
 Jeremias, Joach. 211.  
 Jernstædt, P. 294.  
 Jerphanion, G. de 437, 451.  
 Jewell, H. H. 421.  
 Jugie, M. 19, 130, 157, 161.  
 Jülicher, Ad. 60, 106, 109.  
 Jungmann, J. A. 24, 195.  
 Junker, H. 465.  
 Junker, M. 360.
- Kammerer, A. 63.  
 Karapiperis, M. 405.  
 Kauchtschischwilli, S. 406,  
 407.  
 Kekelidze, C. 400, 402.
- Kennedy, J. 145.  
 Kirsch, J. P. 5.  
 Kleinschmidt, B. 33.  
 Klitschian, A. 394.  
 Knopping, J. B. 84.  
 Kogian, S. 66, 67, 68, 69,  
 70, 115, 428.  
 Kossian, J. 54.  
 Kratschkowsky, Ign. 298.  
 Kulemann, A. 154.
- Lagarde, P. de 228.  
 Lagrange, M. J. 254.  
 Landauer, G. 41.  
 Lebon, J. 152, 233.  
 Lebreton, J. 148.  
 Lefehvre, G. 461.  
 Lefort, L. Th. 284.  
 Leipoldt, J. 143.  
 Leisegang, H. 16.  
 Lenz, J. 156.  
 Lenz, W. 182.  
 Lidzbarski, M. 186.  
 Lietzmann, H. 20, 28, 131.  
 Littmann, E. 253, 338, 339,  
 340.  
 Longhurst, M. H. 448.  
 Loofs, F. 165.  
 Luke, H. Ch. 40.
- Macler, F. 364.  
 Manandian, A. 369.  
 Manandian, H. 71, 72.  
 Mariès, L. 384.  
 Marriott, G. L. 169.  
 Martirossian, A. 345.  
 Maurice, J. 4.  
 Max, Herzog zu Sachsen,  
 387.  
 Maycock, A. L. 123.  
 Médawwar, J. 103.  
 Meiers, M. de 92.  
 Meillet, A. 346, 347, 348,  
 383, 386.  
 Melikian, A. 396.  
 Meliopoulos, J. P. 51.  
 Merk, A. 265, 361, 374, 379,  
 380, 381.  
 Milne, H. J. M. 204.  
 Milne, J. G. 62.  
 Minassian, M. 52, 193.  
 Mingana, A. 287.

- Mittwoch, E. 315.  
 Mlaker, K. 310.  
 Moberg, A. 244.  
 Monneret de Villard, U. 413, 426, 441.  
 Moreau, F. J. 21.  
 Morey, C. R. 438.  
 Mousterde, R. 48, 459, 460.  
 Müller, K. 15, 304.  
 Munier, H. 261, 282, 463, 464.  
 Muyldermans, J. 206.  
 Néandre de Byzance, N. 356, 357.  
 Neuß, W. 34, 450.  
 Niederberger, L. 153.  
 Norden, E. 28.  
 O'Leary, De Lacy 286.  
 Orfali, G. 423.  
 Oskian, J. 365, 388, 390, 391, 395.  
 Paitschikian, E. 355.  
 Pangerl, F. 119.  
 Papadopoulos, J. 409, 436.  
 Pauley, W. C. De 149.  
 Peeters, P. 87, 200, 308, 309, 403.  
 Pelliot, P. 58.  
 Peradze, G. 141.  
 Peterson, E. 23, 189.  
 Plooi, D. 220, 221.  
 Porcher, E. 111.  
 Power, E. 229.  
 Preisedanz, C. 194.  
 Pullan, L. 10, 11.  
 Quentin, H. 14.  
 Rahmani, E. 229.  
 Ramsay, M. W. 454.  
 Ranke, H. 414.  
 Raven, Ch. E. 168.  
 Reitzenstein, R. 188.  
 Ricciotti, G. 216.  
 Robertson, A. 124.  
 Rohde, J. F. 300.  
 Rolland, E. 105.  
 Roman, A. 336.  
 Rücker, Ad. 240.  
 Salaville, S. 39.  
 Savignac, R. 457.  
 Saygh, S. 104.  
 Sbath, P. 26, 27.  
 Schäder, H. H. 188, 250.  
 Scheftelowitz, I. 174, 175, 176.  
 Schleifer, J. 249.  
 Schmidt, C. 269, 270, 271, 273, 277.  
 Schneider, Th. 325.  
 Schultheß, F. 253.  
 Schultze, V. 419.  
 Schwartz, Ed. 134, 135, 138.  
 Seth, M. 116.  
 Simon, J. 243.  
 Sköld, H. 73.  
 Soden, H. v. 167.  
 Spiegelberg, W. 257, 258.  
 Sprengling 314.  
 Steuernagel, C. 42.  
 Stuhlfauth, G. 452.  
 Swete, H. B. 7.  
 Sybel, L. v. 37.  
 Tawtel, F. 46.  
 Themeles, T. P. 139, 422.  
 Thompson, H. 266, 288.  
 Till, W. 255.  
 Tisserant, E. 107, 229, 297.  
 Tonneau, R. 412.  
 Torkomian, W. 210, 366, 367.  
 Torossian, J. 378.  
 Tournebize, F. 64, 75.  
 Troje, L. 179.  
 Tschubanschwilli, G. 431, 432, 433.  
 Vaccari, A. 147, 301, 302, 303.  
 Vardanian, A. 377.  
 Villada, Z. G. 126.  
 Villecourt, L. 311.  
 Vincent, H. 417.  
 Vosté, J. M. 94.  
 Vuippens, Ild. de 18.  
 Waldschmidt, E. 182.  
 Weigl, Ed. 146.  
 Weinell, H. 29.  
 Wesendonk, O. H. v. 172.  
 Wessely, K. 293.  
 Wieckworth, C. 223.  
 Wiet, G. 107.  
 Windisch, H. 85.  
 Worrell, W. 262.  
 Wulff, O. 435.  
 Zanolli, A. 393.  
 Zwaan, J. de 397.  
 Zyhlarz, E. 256.

## I. Allgemeines.

(Auf mehrere Gebiete sich erstreckende oder auch den europäischen christlichen Orient bzw. griechisches Schrifttum betreffende Publikationen)

**a: GESCHICHTE UND REALIEN:** *a) Geschichte:* Ein Quellenwerk von hervorragender Bedeutung hat an den von Fr. Dölger bearbeiteten „Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453“ zu erscheinen begonnen.<sup>1</sup> An weitere Kreise wendet sich ein näherer Besprechung vorbehaltenes Büchlein von N. H. Baynes über „The

<sup>1</sup> „1. Teil: Regesten von 565–1025“. München 1924 (XXX. 103).

byzantine empire".<sup>2</sup> Neben eine 4. Auflage von J. Burckhardts Buch über „Die Zeit Konstantins des Großen“<sup>3</sup> tritt, dem gleichen Gegenstande gewidmet, ein solches von J. Maurice: „Constantin-le-Grand. L'origine de la civilisation chrétienne“.<sup>4</sup> Auf dem Gebiete der Kirchengeschichte, dessen Grenzen hier bereits betreten werden, ist zunächst die 6. Auflage von J. Hergenröthers „Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte“, Neubearbeitet von J. P. Kirsch namhaft zu machen.<sup>5</sup> Eine Reihe weiterer Erscheinungen ist speziell der Geschichte des Frühchristentums gewidmet, so neben der 2. Auflage von H. Achelis „Das Christentum in den drei ersten Jahrhunderten“<sup>6</sup> eine solche auch von H. B. Swetes „Essays on the early history of the Church and the ministry“<sup>7</sup>, einer Neuauflage der „Early Church History“ von J. V. Bartleet, „A Sketch of its first four centuries“ enthaltend<sup>8</sup>, die „Studies in the life of the early Church“ von F. J. F. Jackson<sup>9</sup> und eine 5. vermehrte Auflage von L. Pullan, „The Church of the fathers. Being an outline of the history of the Church from A. D. 98 to A. D. 461“.<sup>10</sup> Einen fesselnden Gegenstand behandelt mit ausführlichster Gründlichkeit desselben Verfassers „The early Church and the world. A history of the christian attitude to pagan society and the State down to the time of Constantius“.<sup>11</sup> Eine eigenartige „Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen“ hat F. Haase<sup>12</sup> geliefert, indem er mit Bienenfleiß die aus syrischen, armenischen, koptischen, arabischen und äthiopischen Quellen sich ergebenden Überlieferungen über Missionstätigkeit der Herrenjünger, Ausbreitung des Christentums, dessen Verhältnis zum römischen Staate, Bischofslisten, Mönchtum, Konzile und Häresien zusammenstellte. Von L. Duchesne, „The early history of the christian Church from its foundation to the end of the fifth century. English translation by“ Cl. Jenkins liegt der 3. Band „The fifth century“ vor.<sup>13</sup> „L'Eglise au VI<sup>e</sup> siècle“ betitelt sich eine von H. Quentin zu Ende geführte, durch Duchesne unvollendet hinterlassene letzte Gabe, in welcher dessen Einzelarbeiten zu den monothelischen Wirren, dem Dreikapitelstreit, den kirchlichen Dingen von Illyricum zu einer einheitlichen Darstellung verschmolzen sind.<sup>14</sup> „Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte“ von K. Müller sind hier wegen der Nrn. 8—11<sup>15</sup> zu nennen, die sich auf die

<sup>2</sup> „Home university library of modern knowledge“ 118. London 1926 (256 S.)  
<sup>3</sup> Leipzig 1924 (X, 493). <sup>4</sup> Paris 1924 (XI, 306). <sup>5</sup> 4 Bände. Freiburg i. B. 1924 (XVI, 811; XIII, 815; XIII, 884; X, 813). <sup>6</sup> Leipzig 1928 (XVI, 343) <sup>7</sup> London 1921 (XXXVI, 446). <sup>8</sup> London 1925 (256). <sup>9</sup> London 1924 (263). <sup>10</sup> London 1925 (468). <sup>11</sup> London 1925 (468). <sup>12</sup> Leipzig 1925 (XVI, 420).  
<sup>13</sup> New-York 1924 (XIV, 565). <sup>14</sup> Paris 1925 (VIII, 618). <sup>15</sup> ZNtW. XXIII 234/47; XXIV 278/85.

antiochenische Synode im J. 252, die Stellung des Dionysios von Alexandria zum Ketzertaufstreit und dessen Kampf mit den libyschen Sabellianern, sowie auf Konstantins d. Gr. Katechumenat beziehen, das niemals die Stellung der ἀποώμενοι des Ostens bezeichnet habe.

β) *Lehre*: Neben H. Leisegangs Buch über „Die Gnosis“<sup>16</sup> steht eine 2<sup>e</sup> édition augmentée von E. De Faye, „Gnostiques et Gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien au II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles“<sup>17</sup>, wo einer eng an die Quellen sich anschließenden Darstellung der einzelnen Systeme eine Untersuchung über den geschichtlichen Wert der ersteren vorangeht. „Le Paradis Terrestre au troisième ciel“ behandelt ein „Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles“ von Ild. de Vuippens<sup>18</sup>, das bei fleißiger Aufsammlung der patristischen Zeugnisse auch die nichtgriechische Literatur des Ostens sorgfältig berücksichtigt und noch eine genauere Besprechung finden soll. Gediegene Gründlichkeit eignet nicht minder den Untersuchungen M. Jugies über „La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles“<sup>19</sup>, doch halten sich dieselben nicht völlig von dem Fehler frei, aus einzelnen Aussagen mitunter zuviel herausholen zu wollen.

γ) *Liturgie*: Eine in höchstem Grade beachtenswerte Erscheinung ist H. Lietzmanns jüngstes Buch „Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie“<sup>20</sup>, wo mit souveräner Beherrschung östliches und westliches Material zum Versuche einer Entwicklungsgeschichte der eucharistischen Liturgie verwertet wird. Mehr auf dem Boden einfacher Darbietung des gesicherten unmittelbar Tatsächlichen sich haltend, haben unter besonderer Berücksichtigung des byzantinischen Ritus „Les Liturgies eucharistiques“ die ausgezeichneten „Notes sur leur origine et leur développement“ von F. J. Moreau behandelt.<sup>21</sup> „L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'église ancienne“ sind Gegenstand einer wiederum noch näher zu besprechenden „Etude de théologie positive“ von J. Coppens<sup>22</sup>, die höchst aufschlußreich für die Geschichte der Riten der Ordination, Firmung und Büsserrekonziliation, naturgemäß auf Kirchenordnungen und Liturgie auch des nichtgriechischen Ostens in umfassendem Maß einzugehen hat. Einer Besprechung vorbehalten bleiben ferner „ΕΙΣ ΘΕΟΣ“ betitelte „Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen“ von E. Peterson<sup>23</sup>, die an eine ungemein sorgfältige Aufsammlung, Sichtung und Bewertung des epigraphischen

<sup>16</sup> Leipzig 1924 (VII, 404).    <sup>17</sup> Paris 1925 (II, 547).    <sup>18</sup> Paris-Fribourg (S.) 1925 (160).    <sup>19</sup> EO. XXV 5/20; 129/43; 281/307.    <sup>20</sup> Bonn 1926 (XII, 263).  
<sup>21</sup> Brüssel-Paris 1924 (248).    <sup>22</sup> Paris 1925 (XXI, 439).    <sup>23</sup> „Forschungen zur Religion u. Literatur d. A. u. N. Testaments. Neue Folge 24“. Gießen 1926 (XVIII, 346).

Materials für jene Formel Forschungen anschließen, in deren Mittelpunkt beherrschend der Begriff der Akklamation und ihre nicht zuletzt liturgische Bedeutung stehen, wobei an nichtgriechischem Schrifttum des Ostens beispielsweise die syrische Übersetzung der Akten des Ephesinums vom J. 449 und Dichtungen Aðrems beigezogen werden. Für J. A. Jungmanns umsichtige Arbeit über „Die Stellung Christi im liturgischen Gebet“<sup>24</sup> muß auf eine spätere eingehende Anzeige verwiesen werden. Die von Joseph dem Studiten bis Timokles reichenden weiteren Fortsetzungen von C. Éméréaus „Hymnographi byzantini“<sup>25</sup> sind auch in dem neuen beschränkten Rahmen dieses Berichtes erwähnenswert, da man sich dieses alphabetischen Repertoires beispielsweise auch bei einer dringend wünschenswerten Beschäftigung mit der syrisch-melchitischen Überlieferung byzantinischer Kirchenpoësie nutzbringend bedienen wird.

**b: LITERATUR:** α) *Hss.-Kunde:* Von seiner Sammlung von „1500 manuscrits scientifiques et littéraires, très anciens en Arabe et en Syriaque“ hat P. Sbath<sup>26</sup> mit einer Auswahl von 31 Nrn. näher bekannt gemacht, unter denen sich an Christlichem ein sonst nie erwähntes arabisches Werk Bar ʿEṣṣrājās über die Seele, ein arabisch-syrisches melchitisches Typikon des 11. Jhs., der arabische Text eines nach seinen Angaben nicht mit Sicherheit zu identifizierenden ps.-apostolischen Rechtsbuches, eine wieder bisher unbekannte arabische Abhandlung des ʿAbdallāh b. al-Faḍl über die göttliche Vorsehung und eine Folge von vier teils anonymen, teils Aðrem beigelegten syrischen Mēmrē befinden. Daneben sind weitere Fortsetzungen auch von dem umfassenden Katalog jener „Manuscrits orientaux de la bibliothèque du R. P. Paul Sbath“<sup>27</sup> erschienen.

β) *Literaturgeschichte:* In der Neubearbeitung von A. Gerckes und E. Nordens „Einleitung in die Altertumswissenschaft“ hat H. Lietzmann in musterhafter Weise die „Christliche Literatur“ behandelt.<sup>28</sup> „Die spätere christliche Apokalyptik“ ist Gegenstand einer zunächst den weitschichtigen Stoff sichtenden und ordnenden Untersuchung von H. Weinelt.<sup>29</sup> Ein Aufsatz über „Literarisches zu den apokryphen Apostelakten“ von L. Hertling<sup>30</sup> stellt deren kirchengeschichtlichen Quellenwert ins Licht.

γ) *Sammlungen von Texten:* E. Henneckes „Neutestamentliche Apokryphen. In Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Über-

<sup>24</sup> „Liturgiegesch. Forschungen“ 7/8. Münster i. W. 1925 (XVI, 256).

<sup>25</sup> EO. XXIII 275/85; 407/14; XXIV 163/79; XXV 177/84.

de l'Institut d'Égypte VIII 21/43.

<sup>26</sup> Bulletin  
<sup>27</sup> EO. XIII 339/58; XXIV 369/77;

XXV 85/93, 212/26, 357/68.

<sup>28</sup> I. Band, 5. Heft. Berlin-Leipzig 1923 (36).

<sup>29</sup> „Ἐὐχαιστῆριον. Studien zur Religion u. Literatur d. A. u. N. Testaments Herm. Gunkel zum 60. Geburtstag dargebracht“. Göttingen 1923, 141/73.

<sup>30</sup> ZKT. XLIX 219/43.

setzung und mit Einleitungen herausgegeben“ haben sich in einer 2. „völlig umgearbeiteten und vermehrten Auflage“<sup>31</sup> zu einer Art monumentalen Textbuches zur Kunde des ältesten Christentums ausgewachsen. Grundsätzlich engere Grenzen wahrt das englische Seitenstück von M. R. James: „The apocryphal New Testament being the apocryphal Gospels, Acts, Epistles and Apocalypses with other narrations and fragments“<sup>32</sup>, bietet dafür aber im einzelnen auch wieder manches in dem deutschen Werke nicht oder doch nicht vollständig Aufgenommene.

c: DENKMÄLER: Von B. Kleinschmidts „Geschichte der christlichen Kunst“ hat eine Neuauflage<sup>33</sup> den dem Osten gewährten Raum noch mehrfach, so vor allem um eigene Kapitel über den orientalischen und russischen Kirchenbau des Mittelalters und die byzantinische und russische Malerei erheblich erweitert. Eine sich an weitere Kreise der Gebildeten wendende Publikation von W. Neuß über „Die Kunst der alten Christen“<sup>34</sup> ist gleich ausgezeichnet durch die geistvolle Eigenart des inhaltreichen, auf tiefer wissenschaftlicher Durcharbeitung des Stoffes ruhenden Textes, wie durch Umfang und glänzende Ausführung des geschickt ausgewählten Anschauungsmaterials. In zwei Bänden präsentiert sich in ihrer Art nicht weniger vorzüglich eine durch Berücksichtigung aller neueren Forschungen und Funde stark erweiterte Neuauflage von Ch. Diehls „Manuel d'art byzantin“.<sup>35</sup> Das Eingehen auch auf die Architektur, eine stärkere Beiziehung Armeniens, Georgiens und der Donauländer und die nachdrückliche Betonung des eigentlich orientalischen Einschlages in der byzantinischen Kunst bedingen seinem früheren Werke über „Byzantine Art and Archaeology“ gegenüber die Eigenart eines in gewissem Sinne bewußt als Ergänzung desselben auftretenden Buches von O. M. Dalton: „East Christian Art. A Survey of the Monuments“.<sup>36</sup> „Zum Ursprung der christlichen Kunst“ hat sich L. v. Sybel erneut im Sinne seiner Anschauungen von christlicher Antike geäußert<sup>37</sup>, wobei trotz aller Betonung einer führenden Bedeutung der Reichshauptstadt Rom natürlich auch der Osten zu berücksichtigen war. Das Verhältnis von „Bild und Lied des christlichen Ostens“ beleuchtet A. Baumstark<sup>38</sup> wesentlich im Hinblick auf die griechische Kirchendichtung. „L'iconographie des sept conciles oecuméniques“ wurde durch S. Salaville behandelt<sup>39</sup>; neben der literarisch bezeugten ältesten Darstellung im Augusteum zu Kon-

<sup>31</sup> Tübingen 1924 (XIII, 668).      <sup>32</sup> Oxford 1924 (XXXII, 384).      <sup>33</sup> Paderborn 1926 (XXVII, 637).      <sup>34</sup> Augsburg 1926 (155 u. 92 Tafeln).      <sup>35</sup> Paris 1925/26 (XV, 946).

<sup>36</sup> Oxford 1925 (XV, 396).      <sup>37</sup> Mitt. d. D. Archäol. Instituts. Röm. Abt. XXXVIII/XXXIX 249/63.      <sup>38</sup> Festschr. P. Clemen 168/80.

<sup>39</sup> RO. XXV 144/76,

stantinopel, den Miniaturen griechischer Hss. und den Kirchen des Athos und von Tirnovo und Arbanasi in Bulgarien kommen dabei auch die Mosaiken der Geburtskirche zu Bethlehem in Betracht.

## II. Geschichte und Realien.

**a: ORTS- UND VÖLKERKUNDE:** *a) Allgemeines:* Bei H. Ch. Luke, „Anatolica“<sup>40</sup> wird eine Sammlung meist schon einzeln in Zeitschriften veröffentlicht gewesener Essays über den Athos, Saloniki, Adrianopel und das alte Serail in Konstantinopel, Cypern, das Hl. Grab in Jerusalem, Petra und einige transkaukasische Städte geboten.

*β) Palästina:* Ein prachtvolles Bilderwerk von G. Landauer über „Palästina“<sup>41</sup> läßt leider das Christliche stark zurücktreten; auch fehlt es nicht an einzelnen bedauerlichen Unrichtigkeiten im erläuternden Text wie in der Beschriftung des glänzenden Illustrationsmaterials. In breitester geographischer Darstellung wird unter Einbeziehung auch der Geschichte und Kultur des Gebietes durch C. Steuernagel „Der 'Adschlûn“ behandelt<sup>42</sup>, wobei unter den Bevölkerungselementen an zweiter Stelle das christliche erscheint. Durch H. Großmann wird<sup>43</sup> für „Rhinokrura“ auf Grund von Epiphanius Haer. 83,5 Nahal als hebräischer Name erwiesen. „Bitolion und Bethel“<sup>44</sup>, ein auch unter der Namensform Βιτόλιον, Βιτόλη oder Βιττόλιος vom 5. bis 7. Jh. erscheinender Bischofsitz, der auf Grund der Madebakarte bei dem heutigen Heiligtum des šîh zuweilen zu suchen ist, und die Geburtsstadt des Sozomenos im Gebiete von Gaza, werden durch A. Alt<sup>45</sup> reinlich geschieden, wobei die Geschichte des ersteren Ortes an der Hand einer ägyptischen Urkunde vom J. 217 v. Chr. bis ins 3. vorchristliche Jh. zurückverfolgt wird. Ein von F.-M. Abel<sup>46</sup> behandeltes Problem der palästinensischen Topographie der Kreuzfahrerzeit stellen „Les deux Mahomerie“ El-Birch, El-Qoubeibeh“ dar. „Une excursion apostolique en Galilée“, die durch F. Tawtel<sup>47</sup> geschildert wurde, führte von Zaḥla über Damaskus, um Galiläa selbst bei Tiberias zu erreichen.

*γ) Syrien:* L. Haefelis ebenso glänzend illustriertes als inhaltlich fesselndes Reisewerk „Syrien und sein Libanon“<sup>47</sup> wird näher besprochen werden. Skizzen in arabischer Sprache von R. Mousterde<sup>48</sup>,

<sup>40</sup> London 1924 (XII, 205). <sup>41</sup> „300 Bilder. Einleitung“ von Sven Hedin „Mit ausführlichem beschreibendem Text“. München 1925 (XII, 244). <sup>42</sup> ZDPV. XLVII 191/240; XLVIII 1/144. 201/393; XLIX 1/167. <sup>43</sup> Ebenda XLVII 244 f.

<sup>44</sup> Ebenda XLIX 236/42. <sup>45</sup> RB. XXXV 272/83. <sup>46</sup> M. XXII 810/8. 875/90. 954/65; XXIII 930/44 (arab.). <sup>47</sup> Luzern-Leipzig 1926 (XVI, 362).

<sup>48</sup> M. XXIII 733/41.



A. Ghanem<sup>49</sup> und A. Chebli<sup>50</sup> haben eine Reise „Vers le Grand Hermon, Gêbeil et la contrée de la Gêbeil“ und „Une excursion au Nord du Liban“ zum Gegenstand.

δ) *Kleinasien*: Die Frage „Ποῦ ἔκειντο τὰ Ἀνθρακίου καὶ τὰ Βαράδου“ wird durch J. P. Meliopoulos<sup>51</sup> dahin beantwortet, daß die erstere Örtlichkeit der Nachbarschaft von Konstantinopel zwischen Kais-dag und der Küste von Ğadi-Boslan, die andere in der Nähe des Auxentioshügels gelegen habe.

ε) *Armenien*: Durch M. Minassian<sup>52</sup> wurden allgemein „Die geographischen Fundamente der armenischen Geschichte“ erörtert. „Das Talgebiet des Djorschflusses“ behandelte Atrpet<sup>53</sup>, von einem Werke von J. Kossian über „Hoch-Armenien“<sup>54</sup> ist Band I der Topographie, Geschichte und den Volkssitten der Stadt Erzerum, Band II in gleichem Sinne den Dörfern der Umgebung gewidmet.

ς) *Abessinien*: „Note su alcune popolazioni Sidama dell' Abissinia Meridionale“ von E. Cerulli<sup>55</sup> sind neben den nominell mohammedanischen Hadiyā den ebenso äußerlich christlichen Kambattā und Sidāmō gewidmet, die wie jene tatsächlich so gut als heidnisch sind. Jeweils werden geographische und geschichtliche Notizen durch kurze Sprachproben und eine lexikalische Bearbeitung derselben ergänzt.

**b: ALLGEMEINE UND PROFANGESCHICHTE:** α) *Quellenpublikationen*: Von „Quelques papyrus des collections de Gend et de Paris“, die M. Homber<sup>56</sup> veröffentlichte, gehören nur zwei (Nr. 7 und 12) der christlichen Epoche Ägyptens an. Weit zahlreicher sind die dieser entstammenden Briefe und Urkunden im 7. Bande der „Papiri greci e latini“ im Rahmen der „Pubblicazioni della Società italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto“. Unter dem Titel „Les Mongols et la Papauté“<sup>58</sup> hat P. Pelliot eine Urkundenpublikation begonnen, die durch den persischen Brief des Khans Gūgūk an Innozenz IV. eröffnet wird, es folgt, was die Regesten dieses Papstes und andere Quellen über den Nestorianer Šemʿon Rabban-abā und dessen Erscheinen im Abendland und über die Sendung des Dominikaners Askelin an den Tartaren-Khan ergeben.

β) *Chronologie*: „La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Ethiopie“ ist Gegenstand eines breit angelegten Werkes von

<sup>49</sup> Ebenda XXIV 441/57. <sup>50</sup> Ebenda XXIV 466/75. 567/74. 649/60. 739/56.

<sup>51</sup> BZ. XXVI 63/77. <sup>52</sup> Hair A. III 41/58. 59/81 (arm.). <sup>53</sup> HA. XL 80/90. 185/91. 275/83. 402/14. 598/608 (arm.). <sup>54</sup> Wien 1925. 26 (496 + 184). <sup>55</sup> RStO. X 597/692.

<sup>56</sup> Revue belge de philol. et d'hist. IV 633/73.

<sup>57</sup> Florenz 1925 (XIII, 231).

<sup>58</sup> ROC. XXIII 1/30; XXIV 225/35.

M. Chaîne<sup>59</sup>, das mit seinen zahlreichen und umfassenden Tabellen ein wertvolles Hilfsmittel darstellt, wenn es auch nicht über alle berechtigten Einwände erhaben ist. Eine „Berichtigung von Daten im heraklianischen Jahrhundert“ hatte Ad. Jülicher<sup>60</sup> unternommen, deren Ergebnis bezüglich des Beginns des großen Perserkrieges „A Note on the Chronology of the Reign of the Emperor Heraclius“ von N. H. Baynes<sup>61</sup> einer Nachprüfung und Korrektur unterzieht.

γ) *Gesamtdarstellungen*: Eine 3. Auflage erlebte „A History of Egypt under Roman rule“ von J. G. Milne.<sup>62</sup> Ein bis in die altchristliche Zeit führender „Essai sur l'histoire antique d'Abyssinie“ von A. Kammerer<sup>63</sup> ist glänzend ausgestattet, aber nicht frei von Versen und Flüchtigkeiten, durchaus gediegen dagegen ein umfassender Artikel „Arménie“ von F. Tournebize.<sup>64</sup>

δ) *Einzelforschungen*: [8] Syrien: „Les événements du Liban et de Damas (1840—1862)“ haben eine Behandlung durch einen ungenannten Augenzeugen erfahren.<sup>65</sup>

[2] Armenien: In einer Serie von Aufsätzen behandelt S. Kogian „Die Kamsarakaner unter den armenischen Arsakiden“<sup>66</sup> und „während der Kriegszeiten Wardans und Wahans“<sup>67</sup>, sowie „Die Kamsarakaner des 6. Jahrhs.“<sup>68</sup>, „des 7. Jahrhs.“<sup>69</sup> und „des 8. Jahrhs.“<sup>70</sup> H. Manandian hat „Die königlichen Steuern in Armenien zur Zeit der Marzpanen“ betreffend eine Sammlung des Quellenmaterials durch selbständige Ausführungen ergänzt<sup>71</sup> und „Bemerkungen über das Bauernwesen Alt-Armeniens zur Zeit der Marzpanen“<sup>72</sup> veröffentlicht. „L'origine des Mamigoniens“ wurde durch H. Sköld<sup>73</sup> untersucht und durch W. Hatzouni<sup>74</sup> die Frage zur Diskussion gestellt: „Wer ist die Königin Mēlke gewesen?“ Die „Ravages de Timour-Leng en Arménie“ fanden eine Schilderung durch F. Tournebize.<sup>75</sup>

[3] Abessinien: In der Reihe der „Aethiopica“ von C. Conti Rossini beleuchtet § 28<sup>76</sup> die Vorstellung von der göttlichen Abkunft der Könige von Aksūm, deren Christianisierung die Legende von der Salomonischen Herkunft der abessinischen Könige darstellt, durch süd-

<sup>59</sup> Paris 1925 (XV, 344).

<sup>60</sup> „Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum siebenzigsten Geburtstag dargebracht“. Tübingen 1921, 121/33.

<sup>61</sup> BZ. XXVI 55f. <sup>62</sup> London 1924 (XXIII, 331). <sup>63</sup> Paris 1926 (148 mit 45 Tafeln und 4 Karten). <sup>64</sup> „Grand dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique“. Fasc. XIX/XX. Paris 1925, 290/391. <sup>65</sup> M. XXIV 801/24 (arab.).

<sup>66</sup> HA. XXXIX 47/55. 140/5 (arm.). <sup>67</sup> Ebenda 278/92 (arm.). <sup>68</sup> Ebenda 395/401 (arm.). <sup>69</sup> Ebenda XXXIX 488/97; XL 49/59 (arm.). <sup>70</sup> Ebenda XL 162/7 (arm.).

<sup>71</sup> Erivan 1926 (44. — arm.). <sup>72</sup> Erivan 1925 (45. — arm.). <sup>73</sup> REA. V 131/6. <sup>74</sup> Bazm. LXXXII 364/6 (arm.). <sup>75</sup> ROC. XXIII 31/46.

<sup>76</sup> RStO. X 483f.: „Le origini divine del re d'Aksum“.

arabisches inschriftliches Material, § 35<sup>77</sup> das Ende der abessinischen Herrschaft in Arabien aus den arabischen Gedichten des Lebîd und § 38<sup>78</sup> deckt die äußerst hinfällige Grundlage der Vorstellung auf, daß im 10. Jh. eine jüdische Dynastie sich der Herrschaft über Abessinien bemächtigt hätte.

**c: LOKALGESCHICHTE:** Über „Beyrouth“, seine „Histoire et monuments“ hat L. Cheikho<sup>79</sup> in eingehender Darlegung gehandelt, die noch durch eine „Appendice à l'Histoire de Beyrouth“<sup>80</sup> ergänzt wird. Auch „Les gloires chrétiennes de Damas“ wurden von ihm<sup>81</sup> vom christlichen Altertum bis ins 19. Jh. verfolgt. „Les îles des Princes“, Antigoni, Halki und Prinkipo, vor der asiatischen Küste des Marmarameeres mit ihren Klöstern und deren Geschichte sind Gegenstand einer „Étude historique et topographique“ von R. Janins<sup>82</sup>, durch den auch „Nicée“<sup>83</sup> sich eine solche gewidmet sah.

**d: ALLGEMEINE KIRCHENGESCHICHTE:** α) *Altchristliche Epoche:* „The Libell of the Decian Persecution“ hat J. R. Knopping<sup>84</sup> in einer dankenswerten kritischen Gesamtausgabe aller bisher bekannt gewordenen Exemplare vereinigt, der einleitend eine zusammenfassende Behandlung vorausgeschickt ist. Als „Die ältesten christlichen Palästina-pilger“ wurden von H. Windisch<sup>85</sup>, Melito v. Sardes, Pionios v. Smyrna, die Kappadokier Firmilianus und Alexander und die Ägypter Klemens und Origenes gewürdigt, wobei abschließend auch noch Gregor v. Nyssa, Hieronymus und die Stärke des Pilgerverkehrs in der zweiten Hälfte des 4. Jhs. berührt werden. „Il «Didascaleion» di Alessandria“ würdigte L. Allevi als „La più antica università cattolica“.<sup>86</sup> Unter dem Titel „Le Passionaire d'Adiabène“ bespricht P. Peeters<sup>87</sup> die auf Grund der vorliegenden syrischen und griechischen Quellen als geschichtlich erweisbaren Martyrien der Verfolgung Šapurs II. in jener Provinz. In einer „Jews and Christians in Egypt“<sup>88</sup> betitelten Papyruspublikation erschloß H. J. Bell eine Reihe vorwiegend griechischer Briefe, die als Urkunden zur Geschichte des Meletianischen Schismas Ägyptens hervorragenden Wert besitzen, und eine solche ausschließlich griechischer und für die kirchliche Kulturgeschichte hochinteressanter Briefe an einen Gottesmann Paphnutios. An der Hebung des historischen

<sup>77</sup> Ebenda 497/9: „Sulla fine della signoria aksumita in Arabia“. <sup>78</sup> Ebenda 500f.: „Sulla regina Esäto o Gnedst“. <sup>79</sup> M. XXIII 54/9. 125/31. 194/200. 292/304. 372/7. 458/63. 517/23. 618/27. 686/72. 774/7. 864/8. 944/8; XIV 42/50. 214/9. 267/74. 361/70. 461/5. 489/98. 560/6 (arab.). <sup>80</sup> Ebenda XXIV 757/62 (arab.). <sup>81</sup> Ebenda XXII 761/76 (arab.). <sup>82</sup> EO. XXIII 315/38. 415/36. <sup>83</sup> Ebenda XXIV 482/90. <sup>84</sup> HTR. XVI 345/90. <sup>85</sup> ZDPV. XLVIII 145/58. <sup>86</sup> Scuola Cattolica 1924, 303/28. <sup>87</sup> AB. XLIII 261/304. <sup>88</sup> London 1924 (XII, 140 mit 4 Tafeln).

Ertrages der ersteren Urkunden haben sich K. Holl<sup>89</sup>, A. d'Alès<sup>90</sup>, und E. Buonaiuti<sup>91</sup> beteiligt, während ein Aufsatz von M. de Meiers<sup>92</sup> sich auf „El cisma d'Antioquia è la controversia trinitaria“ bezieht.

β) *Die syrischen Sonderkirchen*: Von warmem Verständnis für die historische Größe der nestorianischen Kirche getragen sind gediegene Untersuchungen von Th. Hermann über „Die Schule von Nisibis vom 5. bis 7. Jahrhundert, ihre Quellen und ihre Geschichten“. <sup>93</sup> „Missio duorum fratrum Melitensium O.P. in orientem saec. XVI et relatio nunc primum edita eorum quae istis regionibus gesserunt“ betitelt sich eine Arbeit von J. M. Vosté<sup>94</sup>, die den betreffenden im J. 1563 an Pius IV. erstatteten Bericht eines Fra Antonius de Sagra durch Ausführungen über die gesamten römisch-ostsyrischen Beziehungen einleitet, in deren Mittelpunkt der Patriarch Sullāqā und sein Nachfolger 'Aḇdišo' stehen. In arabischer Sprache hat J. Armalé seinen Überblick über „Les Primats d'Orient et les Maphriens“ <sup>95</sup> zu Ende geführt, mit eindringendem Fleiße „Les anciens rapports des Syriens avec l'Egypte“ <sup>96</sup> von der altchristlichen Zeit an verfolgt, in Fortsetzung dieser Arbeit über „Les Syriens, les Chaldéens et les Maronites en Egypte“ <sup>97</sup> und „Les Syriens Catholiques en Egypte“ <sup>98</sup>, ferner über „Les Syriens Catholiques et les Consuls de France à Bagdad“ <sup>99</sup> gehandelt und endlich „La profession de Foi Catholique du Patr. Ignace Matthieu“ veröffentlicht <sup>100</sup>, die dieses seit 1782 regierende Oberhaupt der jakobitischen Kirche im J. 1815 ablegte. In weiteren arabischen Aufsätzen hat L. Cheikho erörtert „Ce que nous apprend l'Histoire sur les 350 Martyrs de Syrie“ <sup>101</sup> d. h. die von den Maroniten am 31. Juli als Jünger des hl. Maron gefeierten Mönche, die unter Kaiser Anastasios ein Opfer des monophysitischen Fanatismus geworden sein sollen, und P. Ghaleb an dem Patriarchen Ġirġis 'Amīra und dem Bischof Ishāq Sidrāwī „Quelques Célébrités de l'ancien Collège maronite de Rome“ behandelt <sup>102</sup>, J. Médawwar für „Le Collège Maronite St. Joseph du Caire“ die bis zum J. 1904 zurückreichende Entstehungsgeschichte der blühenden jungen Gründung durch eine Darstellung ihres heutigen Zustandes ergänzt <sup>103</sup> und S. Saygh „Une victime des Turcs“ an „Mgr. Addai Scher archevêque de Séert“ gefeiert <sup>104</sup>, dem im J. 1915 niedergemachten gelehrten chaldäischen Kirchenfürsten.

<sup>89</sup> „Die Bedeutung der neuveröffentlichten melitianischen Urkunden für die Kirchengeschichte“ SbPAW. 1925 18/31. <sup>90</sup> „Le schisme méletien d'Egypte“ BHE. XXII 5/26. <sup>91</sup> „Intorno allo scisma meleziano“, Ricerche Religiose I 393/97.

<sup>92</sup> Estudios franciscans XXXVI 133/244. <sup>93</sup> ZNW. XXV 89/122. <sup>94</sup> Rom 1925 (20). <sup>95</sup> M. XXII 519/27. 604/13. <sup>96</sup> Ebenda XXIII 282/92. 384/9.

443/58. <sup>97</sup> Ebenda 741/55. <sup>98</sup> Ebenda 810/7. <sup>99</sup> Ebenda XXIV 99/113.

<sup>100</sup> Ebenda XXII 1002/7. <sup>101</sup> Ebenda 598/603. <sup>102</sup> M. XXII 497/509. 588/98. 708/19; XXIII 420/33. 506/16. <sup>103</sup> Ebenda XXIV 324/31. <sup>104</sup> Ebenda XXIII 38/44.

γ) *Die koptische und die abessinische Kirche*: „L'Eglise Copte non-uni“ sah sich durch E. Rolland<sup>105</sup> einen vor allem die geschichtlichen Grundlagen ihrer Entstehung ins Auge fassenden Überblick gewidmet. „Die Liste der alexandrinischen Patriarchen im 6. und 7. Jahrhundert“ hatte Ad. Jülicher<sup>106</sup> einer sorgfältigen Untersuchung und chronologischen Fixierung unterzogen. Durch E. Tisserant und G. Wiet wurde<sup>107</sup> „La liste des patriarches d'Alexandrie dans Qalqachandi“ aus dessen Kairo 1903/19 in 14 Bänden vollständig herausgegebenen Subḥ d-A'sā zusammengestellt und in Übersetzung vorgelegt. „L'Église de Saint Marc à Alexandrie construite par le patriarche Jean de Samanoud“, die noch um die Mitte des 9. Jhs. bestand, wird von M. Chaîne<sup>108</sup> in den Rahmen der Gesamtgeschichte dem Evangelisten geweihter Kultbauten Alexandrias eingeordnet. „Zur Geschichte der Monophysitenkirche“ setzt Ad. Jülicher<sup>109</sup> sich mit Maspéros im vorigen Bande dieser Zeitschrift S. 245 gebuchten Werke bezüglich der Existenz eines von diesem aus Anastasios Sinaites erschlossenen alexandrinischen Gegenpatriarchen Johannes und der alexandrinischen Patriarchen um 570, speziell der von Michael d. Syrer behaupteten Aspirationen des Paulus v. Bêṭ Ukkāmā auf den alexandrinischen Patriarchenstuhl auseinander. „La durée du patriarcat d'Isaac XLI<sup>e</sup> patriarche d'Alexandrie“ wird von M. Chaîne<sup>110</sup> auf die Zeit von 5. XII. 689—5. XI. 692 bestimmt, während E. Porcher<sup>111</sup>, auf die Schwierigkeiten zurückkommend, mit denen ihre Bestimmung umgeben ist, u. A. darauf hinweist, daß „Les dates du patriarcat d'Isaac“ von al-Makīn vielmehr auf die JJ. 686—689 angesetzt werden. Die Bestrebungen des Priesters Markus ibn al-Kanbar († 18. II. 1208) wurden als „Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert“ durch G. Graf<sup>112</sup> auf Grund der Schriften seiner Gegner einer eingehenden Darstellung unterzogen, die ein einführender Überblick über die Gesamtgeschichte der koptischen Kirche eröffnet. „Der Pseudopatriarch Johannes Bermudes (1639—1656)“ wurde als „Ein interessantes Kapitel aus der Missionsgeschichte Abessiniens“ von S. Euringer<sup>113</sup> ebenso ausführlich als quellenmäßig behandelt.

δ) *Die armenische Kirche*: Über „Die armenische Kirche vor Gregor dem Erleuchter“ hat W. Hatzouni<sup>114</sup>, über „Die Bischöfe von Arscharunikh und des Hauses Kamsarikan“ S. Kogian<sup>115</sup> gehandelt,

<sup>105</sup> M. XXIV 58/64. <sup>106</sup> „Festgabe von Fachgenossen und Freunden Karl Müller zum siebzigsten Geburtstag dargebracht“. Tübingen 1922, 7/23. <sup>107</sup> ROC. XXIII 123/43. <sup>108</sup> Ebenda XXIV 372/86. <sup>109</sup> ZNW. XXIV 17/43. <sup>110</sup> ROC. XXIII 214/6. <sup>111</sup> Ebenda XXIV 219/22. <sup>112</sup> Paderborn 1923 (XV, 908 = „Collectanea Hierosolymitana“ II). <sup>113</sup> TG. XVII 226/56. <sup>114</sup> Bazm. LXXXIII 225/9. 257/62. 280/94 (arm.). <sup>115</sup> HA. XXXVIII 22/31 (arm.).

auf „The oldest church in Calcutta, the armenian church of Nazareth, built in 1724“ M. Seth<sup>116</sup> hingewiesen.

g: KONZILIENGESCHICHTE: Das sechzehnte Centennarium des nicänischen Konzils hat naturgemäß einen umfassenden literarischen Widerhall gefunden, dessen erschöpfende Buchung zu weit führen würde. Von allgemein gehaltenen Arbeiten mögen etwa die deutschen von K. Bihlmeyer<sup>117</sup>, E. Göller<sup>118</sup> und F. Pangerl<sup>119</sup>, die italienischen von C. Domenici<sup>120</sup> und A. Grazioli<sup>121</sup>, die englischen von A. E. Burn<sup>122</sup>, A. L. Maycock<sup>123</sup> und A. Robertson<sup>124</sup>, eine französische von A. d'Alès<sup>125</sup> und eine spanische von Z. G. Villada<sup>126</sup> eine Hervorhebung finden. Mit dem Spezialproblem der Beziehungen des Papsttums zum ersten ökumenischen Konzil haben sich S. Devillard<sup>127</sup> und V. Grumel<sup>128</sup> beschäftigt. „Les sources de l'histoire du Concile de Nicée“, deren auffallend geringe Zahl er einleitend hervorhebt, hat P. Batiffol<sup>129</sup> kritisch gesichtet und verhört. „Le dispute des philosophes païens avec les Pères de Nicée“, bezüglich dessen M. Jugie<sup>130</sup> die Berichte des Rufinus, Sokrates, Sozomenos und Gelasios v. Kyzikos vorgeführt und bewertet hat, ist gewiß eine Erfindung, deren reichst entwickelte Gestalt, wie sie unter Berufung auf einen Dalmatios bei Gelasios vorliegt, etwa acht Jahrzehnte nach dem Konzil entstanden sein dürfte. Eine Fortsetzung der „Symbolstudien“ H. Lietzmanns<sup>131</sup> tritt gegenüber der herrschenden Annahme eines Aufbaues des nicänischen Symbols auf dem Taufsymbol des palästinensischen Kaisareia eindrucksvoll für das Zugrundeliegen eines nicht erhaltenen Textes vom Jerusalemer Typus ein, wozu ein „Kritischer Epilog“ Ad. v. Harnacks<sup>132</sup> mit einiger Reserve in zustimmendem Sinne Stellung nimmt. F. Daunoy erörterte „La question pascale au concile de Nicée“<sup>133</sup> mit dem Ergebnis, daß nicht eine quartodezimanische, sondern eine bei Fixierung der sonntäglichen Feier sich an diejenige der gleichzeitigen Judenschaft an-

<sup>116</sup> The New Outlook 1925, 38. <sup>117</sup> „Das erste allgemeine Konzil zu Nizäa 325 und seine Bedeutung“, Jahrb. d. Verbandes d. Vereine kathol. Akademiker 1925. 26, 12/34. <sup>118</sup> „Das Konzil von Nizäa, sein Verlauf u. seine kirchengeschichtliche Bedeutung“, TG. XVII 472/86. <sup>119</sup> „Zur Jahrhundertfeier des ersten allgemeinen Konzils von Nizäa“, ZKT. XLIX 324/40. <sup>120</sup> „Il primo concilio ecumenico di Nicea (325—1925)“, CO. 1925 II 104/17. <sup>121</sup> „Il Concilio di Nicea“, Scuola cattolica V 409/33. <sup>122</sup> „The Council of Nicaea. A Memorial for its Sixteenth Centenary“. London 1925 (X, 146). <sup>123</sup> „Nicea: a notable centenary 325—1925“, Month CXLV 385/96. <sup>124</sup> „The Council of Nicea“, Theology X 308/13. <sup>125</sup> „Le concile de Nicée“, Ét. CLXXXIV 257/73. <sup>126</sup> „El decimosexto centenario del concilio di Nicea“, Razón y Fe. LXXII 137/44. <sup>127</sup> „La Papauté et le concile de Nicée“, Revue apologétique XL 400/14. <sup>128</sup> „Le siège de Rome et le concile de Nicée. Convocation et présidence“, EO. XXIV 411/23. <sup>129</sup> EO. XXIV 385/403. <sup>130</sup> Ebenda 404/10. <sup>131</sup> ZNtW. XXIV 193/202. <sup>132</sup> Ebenda 203. <sup>133</sup> EO. XXIV 424/44.

schließende Praxis der alexandrinischen strengen Beobachtung des Äquinoktiums gegenübergestanden habe. „De episcoporum catalogis concilii Ephesini primi“ hat Ed. Schwartz<sup>134</sup> gehandelt, von dessen monumentaler Ausgabe der „Acta conciliorum oecumenicorum“ ein neuestes Heft<sup>135</sup> die kritische Publikation der Verhandlungsberichte jenes Konzils förderte. P. Batiffol hat „Une épisode du concile d'Éphèse (juillet 431) d'après les actes coptes de Bouriant“ behandelt<sup>136</sup> und an „L'affaire de Bassianos d'Éphèse (444—448)“ auf Grund der Akten von Chalkedon einen bisher unbeachtet gebliebenen Fall orientalischer Appellation an Rom ans Licht gezogen.<sup>137</sup> Eine Untersuchung von Ed. Schwartz über „Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon“<sup>138</sup> dringt in eingehender und sorgfältiger Prüfung der Überlieferung zu derjenigen Mischung der beiden Texte vor, die als die authentische der chalkedonensischen Definition betrachtet werden darf. „Αἱ σύνοδοι τῆς ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων“ sind Gegenstand einer Artikelserie von F. P. Themeles.<sup>139</sup>

**h: GESCHICHTE DES MÖNCHTUMS:** „La personnalité historique de St. Paul de Thèbes“ wird nach interessanter Ausführung H. Delehayes<sup>140</sup> durch die aus dem J. 383 oder 384 stammende Eingabe zweier luciferianischer Priester Marcellinus und Faustinus an die Kaiser Valentinianus, Theodosius und Arcadius über einige Jahre zurückliegende Vorgänge in Oxyrhynchos sicher gestellt, der gemäß dort damals eine alljährliche *μνήμη* des Heiligen gefeiert wurde. „Über das georgische Mönchtum“ handelt in allgemeiner Charakteristik der vorläufig allein gedruckte Schlußteil einer ausführlich dessen Entwicklung in ihren Hauptrepräsentanten zur Darstellung bringenden Dissertation von G. Peradze.<sup>141</sup> „Un moine typographe: le Père Maroun Aïto“ (geb. 1838, † 1914) ist Gegenstand eines Aufsatzes von T. Chibli.<sup>142</sup>

**i: LEHRE:** α) *Verhältnis zu Nichtchristlichem:* „Sterbende und aufstehende Götter“ behandelt „Ein Beitrag zum Streite um Arthur Drews' Christumythe“ von J. Leipoldt<sup>143</sup>, der mit populärwissenschaftlicher Einstellung den Einfluß der Mysterienreligionen auf das Christentum unter besonderer Berücksichtigung ihrer Frömmigkeit berührt. „Die Lehre vom heiligen Geist im Judentum und in den Evangelien“ vergleicht L. Heinemann<sup>144</sup> in wertvoller Auseinandersetzung mit

<sup>134</sup> Misc. Fr. Ehrle II 56/62. <sup>135</sup> „Tom. I. Concilium universale Ephesinum. Vol. V. Pars altera: Collectio Palatina sive qui fertur Marius Mercator“, Fasc. V (S. I/XVIII; 321/416). Berlin-Leipzig 1926.

<sup>136</sup> „Mélanges offerts à Gustave Schlumberger, membre de l'Institut, à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de sa naissance (17. oct. 1924).“ Paris 1924 I 28/39. <sup>137</sup> EO. XXIII 385/94.

<sup>138</sup> ZNtW. XXV 38/88.

<sup>139</sup> NS. XIX 198/214. 261/77. 307/23.

<sup>140</sup> AB.

XLIV 64/9.

<sup>141</sup> o. O. u. J. (17).

<sup>142</sup> M. XXIII 590/4 (arab.).

<sup>143</sup> Leipzig 1928 (84).

<sup>144</sup> MGWJ. LXVI 169/200. 268/79; LXVII 26/35.

dem S. 250 des vorigen Bandes dieser Zeitschrift angezeigten Buche Leisegangs. Methodologisch lehrreiche Untersuchungen allgemeinen Charakters gehen der Behandlung des unmittelbaren Gegenstandes voran bei J. Kennedy, „The Gospels of the Infancy, the Lalista Vistara and the Vishnu Purāna: or the Transmission of Religious Legends between India and the West“.<sup>145</sup>

β) *Umfassende dogmengeschichtliche Darstellungen*: Näherer Besprechung vorbehalten bleibt Ed. Weigls „Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373—429)“<sup>146</sup>, wo kürzer die Bewegung der christologischen Anschauungen außerhalb Alexandriens, speziell der Antiochener und Kappadokier, und eingehend die alexandrinische Christologie Petrus' II., des Didymos, Theophilos und Kyrillos behandelt ist. „La θεωρία nella scuola exegetica di Antiochia“, ein für deren Stellung zum A.T. bedeutsamer Begriff wurde von A. Vaccari<sup>147</sup> erörtert.

γ) *Die Lehre einzelner Väter*: „La théologie de la Trinité d'après saint Ignace d'Antioche“ wurde durch J. Lebreton dargestellt.<sup>148</sup> „Man: the image of God“ behandelt „A study in Clement of Alexandria“ von W. C. De Pauley.<sup>149</sup> Über „Clement and the two divine Logoi“ und über ähnliche Gedankengänge bei Gnostikern wie in der sonstigen katholischen Literatur, verbreitet sich R. P. Casey<sup>150</sup>, ausgehend von dem durch Photios überlieferten Fragment, das den Sohn ὁ μόνος τῷ πατρὶ καὶ λόγῳ nennt. Über „Origenes und die geistige Mutterschaft Marias (Joh. 19, 26f.)“ äußerte sich J. Ernst.<sup>151</sup> „La position de Saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme“ hat einerseits J. Lebon<sup>152</sup> zu bestimmen sich bemüht. Andererseits suchte „Die Logoslehre des hl. Cyrill von Jerusalem“ betreffend „Eine dogmengeschichtliche Studie“ von B. Niederberger<sup>153</sup> zu erweisen, daß dieser, auch ohne das Stichwort ὁμοούσιος zu gebrauchen, durchaus auf dem Boden der ihm zugrundeliegenden Lehrauffassung stehe. „Das christliche Lebensideal des Chrysostomus auf Grund seiner Schrift περὶ ἱερωσύνης“ zeichnet „Eine pastoral-theologische und psychologische Studie“ von A. Kulemann<sup>154</sup>. A. Grandsire zeigt in sorgfältiger Nachprüfung der Äußerungen über „Nature et Hypostase divines dans saint Basile“<sup>155</sup>, daß man diesen zu Unrecht zum Vertreter einer von der altnicäischen wesentlich verschiedenen neunicäischen Anschauung machen wollte. „Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa“ behandelt „Eine dogmengeschichtliche Studie“ von J. Lenz<sup>156</sup>,

<sup>145</sup> JRAS. 1917, 209/43. 469/540. <sup>146</sup> München 1925 (VIII, 216). <sup>147</sup> Biblica I 3/36. <sup>148</sup> RSR. XV 393/419. <sup>149</sup> The Church Quarterly Review 1925, 96/121. <sup>150</sup> JTS. XXV 43/56. <sup>151</sup> ZKT. XLVII 617/21. <sup>152</sup> RHE. XXV 357/86. <sup>153</sup> Paderborn 1923 (XII, 127) = „Forschungen zur Christl. Literatur- u. Dogmengeschichte“ XIV. 5). <sup>154</sup> Berlin 1924 (48). <sup>155</sup> RSR. XIII 130/52. <sup>156</sup> Trier 1925 (123 S.).



die „Doctrine de saint Jean Damascène sur l'Église“ einschließlich des päpstlichen Primats ein Aufsatz von M. Jugie.<sup>157</sup>

δ) *Die Lehre der orientalischen Sonderkirchen*: „The problem of Nestorius“ wurde im allgemeinen durch L. Hodgson<sup>158</sup> erörtert. Seine Untersuchungen über „Un théologien nestorien, Babai le Grand“ hat V. Grumel<sup>159</sup> mit feinsinniger Zusammenfassung seines christologischen Standpunktes und kurzen Bemerkungen über seine soteriologischen Anschauungen und seine Stellung zur Eucharistie, dem Ausgang des Hl. Geistes und dem päpstlichen Primat zu Ende geführt. „Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ“ betrifft eine „Etude d'histoire littéraire et doctrinale suivie des fragments dogmatiques de Julien“ von R. Dragnet<sup>160</sup>, die bestimmt sein sollte, dessen Christologie in einem völlig neuen Lichte erscheinen zu lassen, sofern dieselbe wesentlich durch eine klare Erfassung der von seinem Gegner Severus geleugneten Erbsündenlehre bedingt sein soll. Doch scheinen die überraschenden Gedankengänge des Buches einer eingehenden Nachprüfung nicht standzuhalten, die unter dem Obertitel „Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche“ „La doctrine du péché original chez les Pères grecs“ durch M. Jugie<sup>161</sup> erfahren hat.

ε) *Sonstige Häresien*: „De Alexandrijnsche Haeresiarch Basilides“ ist der Gegenstand, den mit ungewöhnlicher Sorgfalt „Een Bijdrage tot de geschiedenis der Gnosis“ von P. Hendrix<sup>162</sup> behandelt, dessen sich eingehend mit Leben, Lehre und Schriften des Helden beschäftigender Hauptteil von Kapiteln über das allgemeine Problem der Gnosis und ihres Ursprungs und das geistige Leben in Alexandria, bzw. über Basileides' Sohn und Schüler Isidoros und die Nachwirkung der Basilidianischen Lehre bis ins Mittelalter, sowie von Exkursen über Name und Begriff des *δημιουργός*, den Planetengeist Saturn, die Epiphaniefeier und das Zeugnis des Hippolytos betreffs des Aristotelismus des Basileides umrahmt wird. Eine Neuauflage von A. v. Harnacks „Marcion“<sup>163</sup> zeigt eine glückliche Veränderung der ursprünglichen Anlage, sofern die Sammlung der Trümmer der Antithesen aus der Darstellung in die Beilagen verwiesen ist. Über „I Catafrige e il IV evangelio“ handelte A. Faggiotto<sup>164</sup>, über „Paulus von Samosata“ mit neuartiger Betrachtung seiner als monotheistisch-dyophysitisch charakterisierten Lehre auf Grund sorgfältiger Sichtung seines

<sup>157</sup> EO. XXIII 400/6. <sup>158</sup> Theology IX 83/93. <sup>159</sup> EO. XXIII 257/94. 395/9. <sup>160</sup> Löwen 1924 (XI, 278,80\*). <sup>161</sup> EO. XXIV 129/62. 256/85.

<sup>162</sup> Amsterdam 1926 (XII, 126). <sup>163</sup> „Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Zweite vermehrte Auflage.“ Leipzig 1924 (XVI, 236, 456 = TuU. XLV). <sup>164</sup> Scuola Cattolica LIV 97/103.

literarischen Erbes „Eine Untersuchung zur altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte“ von F. Loofs<sup>165</sup>, zu deren Ergebnissen F. Diekamp<sup>166</sup> und H. v. Soden<sup>167</sup> Stellung nahmen. Bis in die Anfänge der christologischen Lehrbildung greift die Darstellung zurück, die von „Apollinarianism“ und dessen orthodoxer Bekämpfung „An essay on the christology of the early church“ von Ch. E. Raven<sup>168</sup> gab. „The Messalians and the discovery of their ascetic book“ wurden von G. L. Marriott<sup>169</sup> „Die Paulikianer und die Tondrakiten“ und speziell „Die Paulikianer und die armenische Kirche“ durch Ch. S. Gurian<sup>170</sup>, „Unbekannte Ketzler bei den Armeniern im 16. und 17. Jahrhundert“ durch Th. Avldabekian<sup>171</sup> behandelt.

5) *Manichäer und Mandäer*: Beide an der äußersten Peripherie des christlichen Orients stehende religiöse Erscheinungen hat, ohne auf selbständiger Spezialforschung zu fußen, O. G. v. Wesendonk in seinem Buche über „Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung“<sup>172</sup> berührt, beide eingehender „Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion“ betreffend „Eine kritische Auseinandersetzung mit Reitzenstein“ von H. Greßmann<sup>173</sup> zu würdigen gehabt. Noch schärfer als dieser trat I. Scheftelowitz der Annahme wesenhaft iranischen Charakters der manichäischen Lehre zunächst in einer Schrift über „Die Entstehung der manichäischen Religion und des Erlösungsmysteriums“<sup>174</sup> entgegen. Erneut hat er alsdann die Frage „Is Manichaeism a Iranic religion?“<sup>175</sup> verneinend beantwortet und „Neues Material über die Manichäische Urseele und die Entstehung des Zarvanismus“<sup>176</sup> durch Übersetzung und eingehende Kommentierung des oben S. 280 nunmehr auch im Original veröffentlichten Turfanfragmentes T III 260<sup>a</sup> erschlossen. Entschieden für eine maßgebliche Verwurzelung des Manichäismus in iranischer Tradition hat sich A. V. W. Jackson in einer Reihe von Vorlesungen über „Manichaeism, once the rival of Christianity and Zoroastrianism“<sup>177</sup> und in „Studies in Manichaeism“<sup>178</sup> eingesetzt, die u. A. auf ein ausdrückliches manichäisches Zitat eines zoroastrischen Buches hinweisen und die Seelenwägung aus mazdaistischem Glauben entliehen sein lassen. „Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot (Dogmen und Zahlenformeln)“ behandelnd wollte „Ein Beitrag zu den Grundlagen des

<sup>165</sup> Leipzig 1924 (XX, 346 = TuU. XLIV 5).

Theologische Revue XXIV 201/10.

Samosata“, ZKg. XLIV 161/70.

131/98.

59/65 169/74. 245/57 (arm.).

XLI 154/70.

174 Gießen 1922 (85 S.).

1924. 178 JAOS. XLIII 15/25.

<sup>166</sup> „Paul von Samosata“,

<sup>167</sup> „Neue Forschungen zu Paul von

<sup>168</sup> Cambridge 1923 (VIII, 312).

<sup>169</sup> XIX

<sup>171</sup> HA. XL

<sup>172</sup> Hannover 1924 (214).

<sup>173</sup> ZKg.

<sup>175</sup> Asia Maior I 460/90.

<sup>177</sup> „Six lectures 1923“, Chicago

Manichäismus“ von L. Troje<sup>179</sup> diese vorwiegend in Indien suchen. Die Betonung eines hervorragenden Einflusses, den Markion und Bardaisän auf Mani ausgeübt haben dürften, gilt der zusammenfassenden Darstellung ihren besonderen Wert, die „The religion of Manichees“ durch F. C. Burkitt<sup>180</sup> erfahren hat. Im Anschluß an diese orientiert unter gleichem Titel S. A. Cook<sup>181</sup> gut über die Beziehungen seines Systems zu den verschiedensten religiösen Erscheinungen der spätantiken Welt. „Die Stellung Jesu im Manichäismus“, die gleichfalls schon von Burkitt nachdrücklich betont worden war, wurde von E. Waldschmidt und W. Lenz<sup>182</sup> durch die mustergiltige Publikation in chinesischer Sprache erhaltener Hymnen und deren iranischer Paralleltexte und die derselben vorausgeschickten Untersuchungen ins hellste Licht gesetzt. Durch W. Bang waren schon zuvor der „Manichäische Laien-Beichtspiegel“ des Chuastuanift<sup>183</sup> und zwei „Manichäische Hymnen“<sup>184</sup> in einer abschließenden Neuausgabe und Übersetzung vorgelegt worden, wobei zwei Anhänge der letzteren Publikation sich mit dem Terminus bošunmag bilig (= Befreiung, Erlösung) und mit der durch Muratori veröffentlichten Mailänder Abschwörungsformel befassen. Das Kapitel im Ez ḥajjim des Juden „Ahron ben Elia über die Manichäer“ wurde durch S. Dörfler<sup>185</sup> übertragen und durch M. Lidzbarski „Ginzā, der Schatz oder das große Buch der Mandäer übersetzt und erklärt“<sup>186</sup>, womit nunmehr alle religiösen Haupttexte der merkwürdigen Religionsgemeinschaft allgemein zugänglich gemacht sind und die weitere Forschung bezüglich ihrer auf feste Grundlage gestellt ist. „Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums“ möchte R. Bultmann<sup>187</sup> dahin bestimmen, daß dem letzteren bereits ein uns in den ersteren entgegentretender Erlösungsmythus zugrunde liege. Auch H. H. Schäfer hat in seinem Anteil an den zusammen mit R. Reitzenstein veröffentlichten „Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland“<sup>188</sup> nicht nur eindringend die manichäische Urmenschenlehre untersucht, sondern auch aus dem Prolog des vierten Evangeliums einen altmandäischen Hymnus herauszuschälen versucht. Eine ablehnende Haltung gegenüber der hier zugrundeliegenden Annahme westlicher Herkunft der Mandäer und eines tatsächlichen Zusammenhangs mit Johannes dem Täufer hat E. Peterson in „Bemerkungen zur mandäischen Literatur“<sup>189</sup> begründet.

<sup>179</sup> Leipzig 1925 (174).      <sup>180</sup> Cambridge 1925 (VII, 130).      <sup>181</sup> JSt. XXVI 382/90.      <sup>182</sup> Berlin 1926 (129 u. 4 Tafeln = Abhdl. PAW. 1926 Nr. 4).  
<sup>183</sup> LM. XXXVI 137/242.      <sup>184</sup> Ebenda XXXVIII 1/56.      <sup>185</sup> Ebenda 57/65.  
<sup>186</sup> Göttingen 1925 (XVIII, 617).      <sup>187</sup> ZNtW. XXIV 100/46.      <sup>188</sup> Leipzig-Berlin 1926 (355).      <sup>189</sup> ZNtW. XXV 236/48.

**j:** KIRCHENVERFASSUNG UND KIRCHLICHES RECHT: „Das Zeugnis der Chronik von Arbela für den monarchianischen Episkopat“ hat H. Dickmann<sup>190</sup> eindrucksvoll geltend gemacht. „Studien zur Notitia Antiochena“ von E. Honigmann<sup>191</sup> erweisen die Grundform dieser wichtigen Quelle auf Grund der Zahl der Bistümer, der Rangordnung der Titulare und Suffragane und der Entstehung der autokephalen Metropolen und Erzbistümer als um 570 entstanden, untersuchen das Verhältnis der syrischen zur griechischen und armenischen Rezension, bieten eine Rekonstruktion des ursprünglichen Textes mit gelehrten sachlichen Anmerkungen und verfolgen schließlich in geschichtlicher Erklärung die jüngeren sekundären Veränderungen. Über „Patriarchat, Archiepiskopat und Metropolitangewalt bei den Armeniern“ hat W. Hatzouni<sup>192</sup> gehandelt, „Die Ehegesetze der Armenier und der Engländer“ M. Minassian<sup>193</sup> verglichen.

**k:** LITURGIE: *a) Griechische Texte:* Eine noch heidnische „Papyrus graeca Societatis Italicae magica“, die von C. Preisendanz<sup>194</sup> neuherausgegeben und kommentiert wurde, ist bemerkenswert durch die beiden Anklänge an christliche Liturgiesprache: (Z. 13 ff.) ὁ καθήμενος ἐν μέσῳ . . . . . τῶν δύο Χερουβι καὶ Σεραφὶν ὑμνολογούντων τὸν κύριόν σε πάσης στρατιᾶς τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανόν und (Z. 14 f.) ἐξορκίζω ὑμᾶς πάντα κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. „Zwei Textergänzungen im liturgischen Papyrus von Dér Balyzeh“ wurden durch J. A. Jungmann<sup>195</sup> an ἐν ἀγία(ι) καθολικῇ(ι) ἐκκλησίᾳ(ι) am Schluß des Symbols und μεθ' οὗ (statt δι' οὗ) am Schluß des Gebetes um die Kommunionfrüchte in Vorschlag gebracht. — Über nichtgriechische Texte vgl. die entsprechenden Abschnitte unter III.

*β) Einzelne Bräuche:* „Der Katechumenat in Jerusalem im 4. Jahrhundert“ wurde durch A. Bludau<sup>196</sup> auf Grund der Peregrinatio Aetheriae geschildert. Über „Die Agape“ bei den Armeniern und anderen Völkern hat W. G.<sup>197</sup> gehandelt.

*γ) Heortologie und Perikopenforschung:* „Les fêtes mobiles chrétiennes d'après les auteurs arabes“ behandelte L. Cheikho<sup>198</sup> in fleißiger Sammlung der betreffenden Notizen. „Der antiochenische Festkalender des frühen 6. Jahrhunderts“ wurde von A. Baumstark<sup>199</sup> auf Grund der ἐμὴλῖαι ἐπιθρόνιοι des Severus v. Antiocheia, des unter seinem Namen stehenden Kirchengesangbuches und einer Gruppe von Nau PO. X 27/53 edierter jakobitischer Kalendarien richtiger rekonstruiert, als ihm dies ein Vierteljahrhundert früher an der Hand nur

<sup>190</sup> TG. XVII 65/73. <sup>191</sup> BZ. XXV 60/88. <sup>192</sup> Bazm. LXXXIII 88/103. 129/43. 161/6. 193/7 (arm.). <sup>193</sup> HairA. IV 35/49. 77/83 (arm.). <sup>194</sup> „Raccolta di scritti in onore di Giacomo Lumbroso“. Mailand 1925, 212/6. <sup>195</sup> ZKT. XLVIII 465/71. <sup>196</sup> TG. XVI 225/42. <sup>197</sup> Bazm. LXXXII 100/4. 129/33 (arm.). <sup>198</sup> M. XXIII 248/52 (arab.). <sup>199</sup> JbLw. V 123/35.

der ersten dieser Quellen und unter verfehelter Beiziehung von Urkunden melkitischer Perikopenordnung möglich war. „La date de la fête des SS. Juventin et Maximin“, eines Martyrerfestes, das in Antiocheia schon durch eine Chrysostomospredigt bezeugt ist, wird durch P. Peeters<sup>200</sup> auf Grund zweier syrisch-jakobitischer Kalender auf den 29. Januar bestimmt. M. Chaine erweist in einer „Note sur l'expression copte ⲉⲑⲟⲣⲟⲛⲓ ⲉⲃⲟⲗ“<sup>201</sup>, daß es sich bei derselben um das Epiphaniiefest handelt und erörtert nach einer äthiopischen und einer syrischen Quelle „Un conflit sur la date de Pâques chez les Orientaux“<sup>202</sup>, der sich im J. 1538/9 ergab. Von C. Conti Rossinis „Aethiopica“ handelt § 47 über das abessinische Neujahrsfest „Engatātās“.<sup>203</sup> „Early Psalms and Lections from Lent“ lehrt ein durch H. J. M. Milne<sup>204</sup> veröffentlichter und wohl etwas zu frühe datierter Papyrus des British Museum kennen, der immerhin in seiner Art die älteste bisher bekannte Urkunde altchristlicher Perikopenordnung Ägyptens in griechischer Sprache darstellen dürfte.

δ) *Liturgische Gewandung*: Nicht zuletzt für das liturgische Kostüm von Bedeutung ist eine umfassende Geschichte der alten armenischen Tracht von W. Hatzouni.<sup>205</sup> Wesentlich auf Grund dieses Werkes hat denn auch „Le costume liturgique arménien“ eine „Étude historique“ von J. Muyldermans<sup>206</sup> behandelt. Daneben treten dann noch spezielle Ausführungen von W. G. über „Krone, Diadem, Tiara, Biret“<sup>207</sup> und über „Amictus“.<sup>208</sup>

l: *KULTURGESCHICHTE; GESCHICHTE DER WISSENSCHAFTEN*: Durch L. Howhanissian wurde<sup>209</sup> „Gregor Magistros als Repräsentant der armenischen Medizin im 11. Jahrhundert“ gewürdigt, „Un coup d'oeil sur l'histoire de la médecine en Arménie-Cilicie“ wurde von W. Torkomian<sup>210</sup> geworfen.

m: *LEGENDE, SAGE, FOLKLORE*: „Die ‚Dämonenmischkrüge‘ der Jerusalemer Konstantinsbasilika“, d. h. die auf Säulen den Altar des Martyrions umgebenden silbernen Kratere, in denen Salomon die Geister verschlossen haben sollte, hat Joach. Jeremias<sup>211</sup> behandelt, wobei er zeigt, daß die Vorstellung von einem Geistergefängnis in oder unter demselben zur festen Symbolsprache des morgenländischen Heiligtums gehört und auf Golgotha unmittelbar vom jüdischen Tempelplatz her übertragen wurde.

<sup>200</sup> AB. XLII 77/82.

<sup>201</sup> ROC. XXIII 209/18.

<sup>202</sup> Ebenda XXIV 436/40.

<sup>203</sup> RStO. X 518ff.

<sup>204</sup> JEA. X 278/82.

<sup>205</sup> Venedig, San Lazzaro 1923

(XVI, 470 — arm.).

<sup>206</sup> LM. XXXIX 253/324.

<sup>207</sup> Bazm. LXXXII 33/7 (arm.).

<sup>208</sup> Ebenda 166 f. (arm.).

<sup>209</sup> Bulletin der Staatsuniversität der S.S.R. Armeniens

1925 (Nr. 1) 120/34 (arm.).

<sup>210</sup> REA. VI 21/6.

<sup>211</sup> ZDPV. XLIX 242/6.

### III. Nichtgriechische Sprachen und Literaturen.

#### 1. Syrisch.

**a: SPRACHE:** C. Brockelmanns „Syrische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar“ erlebte eine „Vierte vermehrte und verbesserte Auflage“<sup>212</sup>, die zu dem in mechanischem Verfahren reproduzierten Hauptteil des Buches Berichtigungen und Nachträge, ferner Ergänzungen der Literaturübersicht und eine starke Verbesserung des Glossars bringt. An Lexikalischem ist zu verzeichnen W. Jennings' „Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta) with copious References, Dictions, Names of Persons and Places and some various Readings. Revised by“ U. Cantillon.<sup>213</sup> Eine Notiz über „Syriaque et Nabatéen“ von Clermont-Ganneau<sup>214</sup> gewinnt aus dem letzteren eine befriedigende Erklärung der Worte ܡܢܝܢ und ܡܢܝܢ in Aprem's Prosawerk gegen Mani und Markion.

**b: HANDSCHRIFTENKUNDE UND LITERATURGESCHICHTE:** Durch G. Furlani wurde<sup>215</sup> „Il manoscritto siriano 9 dell' India Office“, eine nestorianische Miscellaneen-Hs. ungemein reichen und verschiedenartigen, wenn auch vorwiegend grammatisch-philosophischen Inhalts, eingehend beschrieben. „Sant' Efrem Siro“, seine „Biografia, Scritti, Teologia“ behandelt ein Buch von G. Ricciotti<sup>216</sup>, „Hunayn ibn Ishāq“ unter Beigabe eines Verzeichnisses seiner selbständigen, syrischen wie arabischen Schriften, eine sich auf seine Lebensgeschichte und Bedeutung erstreckende Skizze von G. Gabrieli.<sup>217</sup>

**c: EINZELNE TEXTE:** α) *Bibel:* Durch A. Eberharder wurde „Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus übersetzt und erläutert“<sup>218</sup>, wobei in der Einleitung die auf dem hebräischen Text beruhende syrische Übersetzung nicht hinreichend gewürdigt ist. Bezüglich der Ausführungen F. C. Burkitts über „Tatian's Diatessaron and the dutch harmonies“<sup>219</sup> und „A further study of the Liège Diatessaron“ von D. Plooij<sup>220</sup> kann auf oben S. 194ff. verwiesen werden. „Tendencieuse Varianten in dem Text der Evangelien“ führt der letztere auf das Diatessaron zurück<sup>221</sup>, wobei neben der griechischen des Western Text und der altlateinischen die altsyrische Textüberlieferung beigezogen wird. Die Frage „Was the Diatessaron anti-judaic?“ hat J. R. Harris<sup>222</sup> geprüft, ohne zu einem allseitig klaren Ergebnis zu gelangen.

<sup>212</sup> Berlin 1925 (XVI, 153, 202\*). <sup>213</sup> Oxford 1926 (243). <sup>214</sup> JRAS. 1923, 263f. <sup>215</sup> RStO. X 315/20. <sup>216</sup> Turin 1925 (240). <sup>217</sup> Isis VI 282/92. <sup>218</sup> Bonn 1925 (VIII, 167 = „Die Heilige Schrift Alten Testaments“ VI 5). <sup>219</sup> JTSSt. XXV 113/30. <sup>220</sup> Leiden 1925 (91) <sup>221</sup> „Rede uitgesproken bij de Aanvaarding van het Hoogleraarsamt aan de Universiteit van Amsterdam op 1. Maart 1926“. Leiden 1926 (32). <sup>222</sup> HTR. XVIII 103/9.

β) *Apokryphen*: „On Heathen Deities in the Doctrine of Addai“ handelt C. Wieckworth<sup>223</sup>, wobei er in der als in Harran verehrt genannten ܐܕܝܐ die Ištar erkennt. „Die Nachwirkung der Schatzhöhle“ hat A. Götze<sup>224</sup> bei Ps. Dionysios von Tellmahre, al-Ja‘qūbī, Ṭabarī, Eutychios v. Alexandria, Mas‘ūdī, in der Leidener Pentateuch-Katene, bei Salomon v. Basra und Bar ‘Eṣṣāḡā verfolgt.

γ) *Theologie*: „A ‚Manichaean‘ fragment from Egypt“ hat an kläglichen Resten eines syrischen Textes in manichäischer Schrift aus der Hs. Brit. Mus. Or. 6201 C(1) W. E. Crum<sup>225</sup> ans Licht gezogen, eine Zusammenstellung des ganzen ähnlichen Materials, das immerhin mit Sicherheit das edessenische Syrisch als die von Mani literarisch verwendete aramäische Sprache erweist, F. C. Burkitt in seinem Buche über den Manichäismus<sup>226</sup> geboten. Eine Untersuchung von Fr. Gavin über „Aphraates and the Jews“<sup>227</sup> schickt der sorgfältigen Verfolgung aller einzelnen Berührungspunkte zwischen der jüdischen und der Gedankenwelt des Persischen Weisen Abschnitte über den allgemeinen Charakter seiner Homilien, Ursprung und Eigenart seiner Kirche und die Lage der Juden unter den Sassaniden voraus. P. de Lagardes Ausgabe des „Titus Bostrenus: Contra Manichaeos libri quatuor syriace“ hat ein „Unveränderter Neudruck“<sup>228</sup> wieder allgemein zugänglich gemacht. Daß „L’Onomasticon d’Eusèbe dans une ancienne traduction syriacque“ vorliegt, ersehen wir aus der Textausgabe und Übersetzung, die E. Tisserant, E. Power und R. Devreesse<sup>229</sup> nach einer im Besitze des Patriarchen Rahmani befindlichen Hs. bieten. G. R. Driver und L. Hodgson verdanken wir eine vorzügliche Neuübersetzung von „Nestorius: The Bazar of Heracleides“<sup>230</sup>, während „Two notes on the Bazar of Heracleides“ von F. C. Burkitt<sup>231</sup> sich um die Erklärung zweier Einzelstellen des Werkes bemühen. R. Draguetts oben angeführte Arbeit über Julianos v. Halikarnassos<sup>232</sup> wird in jedem Falle durch die mustergiltige, von einer griechischen Rückübersetzung begleitete Sammlung der syrisch erhaltenen Reste seines literarischen Nachlasses bleibenden Wert behaupten. Von „Le Sermo maior de fide pseudo-athanasien“ macht J. Lebon<sup>233</sup> die Zitate bekannt, die aus dem griechischen syrisch in der Übersetzung von Severus’ Werk gegen Johannes Grammatikos vorliegen. Von G. Furlani beschrieben wurde unter Beifügung einer Textprobe „Un manoscritto beirutino del libro di Ieroteo di Stefano bar Sudhaylā“<sup>234</sup>, das dem 17. oder 18. Jh.

<sup>223</sup> JTS. XXV 402f.    <sup>224</sup> ZS. III 33/71. 158/77.    <sup>225</sup> JRAS. 1918 (207f.).

<sup>226</sup> Vgl. II i) ζ) (180).    <sup>227</sup> JSOR. VII 97/166.    <sup>228</sup> Hannover 1924 (IV, 186).

<sup>229</sup> ROC. XXIII 225/70.    <sup>230</sup> „Newly translated from the syriac and edited with an introduction, notes and appendices“. Oxford 1925 (XXXV, 425).    <sup>234</sup> JTS. XXVII 177.

<sup>232</sup> Vgl. II c) δ) (180).    <sup>233</sup> LM. XXXVIII 243/60.    <sup>234</sup> RS. O XI 103/7.

entstammend nur einen kleinen Teil der Einleitung des Theodosios und dann ohne dessen Kommentar nur das alte Werk selbst bietet. Eine allgemeine Charakteristik gab F. C. Burkitt von „Isaac of Nineveh“<sup>235</sup> unter besonderem Hinweis auf seine griechischen Quellen. Von „Un recueil d'homélie du IX siècle en langue syriaque“ machte H. Béguin<sup>236</sup> in einer Fortsetzung in Original und Übersetzung das Stück über Mariae Verkündigung bekannt. „An ancient syriac translation of the kur'ān exhibiting new verses and variants“ erblickt A. Mingana<sup>237</sup> nicht ohne eine gewisse Überschätzung in den Koranzitaten im 3. Buche von Dionysios b. Salīṣis Schrift gegen die Mohammedaner, das er nach der Hs. Mingana 89 der John Rylands Library vom J. 1450 ediert und übersetzt, wobei anhangsweise noch über eine zweite Hs., Nr. 4019 des Harvard Semitic Museum (= ehemals: Harris 83) berichtet wird. Zwei „Harvard codices of the scholia of Barhebraeus“ wurden durch W. C. Graham<sup>238</sup> beschrieben und aus der einen mit Beifügung einer Kollation der anderen die Scholien zum 3. Buche des Psalters ediert. Von „Gregory Abu'l-Faraj commonly called Bar-Hebraeus: Commentary on the Gospels from the Horreum Mysteriorum“ lieferte W. F. Carr<sup>239</sup> eine höchst dankenswerte Gesamtausgabe mit Übersetzung und breitest angelegter inhaltreicher Einleitung.

δ) *Liturgie*: Ad. Rücker orientierte<sup>240</sup> über „Das neue syrische Missale“ und dessen Bedeutung für die Liturgiewissenschaft. H. Fuchs hat „Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Jôḥannān I. herausgegeben, übersetzt und im Zusammenhang der gesamten jakobitischen Anaphorenliteratur untersucht“<sup>241</sup>, eine Arbeit, die oben S. 354ff. näher besprochen wurde.

ε) *Hagiographie*: Die erstmals schon von Bedjan gedruckten „Acts of S. George“ hat E. W. Brooks<sup>242</sup> nach 5 zwei verschiedene Rezensionen repräsentierenden syrischen Hss., deren älteste, Brit. Mus. Add. 17. 205, bis gegen das J. 600 hinaufreicht, kritisch ediert, übersetzt und in Anmerkungen mit deren anderssprachigen Texten verglichen. Eine „Note sur l'original de la Passion de Sainte Febronie“ von J. Simon<sup>243</sup> erweist als solches gegenüber dem griechischen vielmehr den syrischen Text, der im 6. Jh. aus den stark hellenistisch eingestellten Kreisen der nestorianischen Schule von Nisibis hervorgegangen sei. Eine unschätzbare neue Quelle zur Geschichte der südarabischen Martyrien unter Dū Nuwās ist „The book of the Himyarites“, dessen Bruch-

<sup>235</sup> JTSt. XXVI 81/6.<sup>236</sup> ROC. XXIII 82/91.<sup>237</sup> Manchester 1925 (50).<sup>238</sup> AJSL. XLI 102/35.<sup>239</sup> London 1925 (CXI, 169, 208).<sup>240</sup> JbLw. IV

187/92.

<sup>241</sup> Münster i. W. 1926 (LXXXII, 66 = „Liturgiegeschichtl. Quellen“.

Heft 9).

<sup>242</sup> LM. XXXVIII 67/116.<sup>243</sup> AB. XLII 69/76.



stücke A. Moberg wiedergewonnen und mustergiltig veröffentlicht hat.<sup>244</sup>

ζ) *Philosophie und Profanwissenschaft*: „Meine Arbeiten über die Philosophie bei den Syrern“ betitelt sich ein Bericht G. Furlanis über seine seit 1914 erfolgten früheren einschlägigen Veröffentlichungen.<sup>245</sup> Neuerdings wurden von ihm „Un trattato di Sergio di Rêš'aynâ sopra il genere, le specie e la singolarità“<sup>246</sup> nach der Hs. Brit. Mus. Add. 14.658 fol. 114/29 in Übersetzung bekannt gemacht und „La versione e il commento di Giorgio vescovo delle nazioni all' Organo Aristotelico“<sup>247</sup> sorgfältig beschrieben, wobei die Fragen nach der Gestalt des der Übersetzung zugrundeliegenden Textes und den Quellen der Einleitungen und Erklärungen besondere Berücksichtigung fanden und als solche Quelle wenigstens bei den *Κατηγορίαι* mit Sicherheit sich Johannes Philoponos erweisen ließ. „Bruchstücke einer syrischen Paraphrase der Elemente des Eukleides“, die er<sup>248</sup> aus der Cambridger Hs. Gg. 214 herausgab und übersetzte, erwiesen sich ihm als eine kürzende Bearbeitung der arabischen Paraphrase al-Hağğāğs, deren syrischer Autor in Bar-'Eḫrājā oder in Severus bar Šakkū zu erblicken wäre, wobei dann die Arbeit jünger sein müßte als die Dialoge, in denen dieser die Elemente noch nicht kennt. „Zum Syrischen Medizinbuch“ bot J. Schleifer<sup>249</sup> ebenso umfangreiche als wertvolle Beiträge vor allem auf Grund des Vergleiches mit den benützten Galenstellen aus den Schriften *περὶ τῶν πεπονθότων τόπων, περὶ συνθέσεως φαρμάκων, περὶ πράξεων* und *τέχνη ἰατρική*.

η) *Poesie*: „Ein Lied von Mani“ hat H. H. Schäder<sup>250</sup> als bei Theodoros bar Kōnī nachwirkend erwiesen, wo an dreihebigen Versen ein Gespräch zwischen dem „lebendigen Geist“ und dem Urmenschen enthaltende Bruchstücke desselben sich reinlich ausscheiden lassen. „Über eine ‚Sugitha‘ auf die Kathedrale von Edessa“ hat H. Goussen<sup>251</sup> in eingehenden historischen Ausführungen anschließend an die Ausgabe und Übersetzung des in der Hs. Vat. Syr. 95, einem jakobitischen Tropologion des 13. Jhs., erhaltenen Textes gehandelt.

θ) *Prosaische Unterhaltungsliteratur*: „Di una raccolta di indovini in lingua siriana“ von 28 Nrn. in einer Hs. P. Sbāṭs hat G. Furlani<sup>252</sup> gehandelt.

<sup>244</sup> „Fragments of a hitherto unknown syriac work. Edid. with introduction and transl.“. Lund-Paris-Leipzig 1924 (CLXXII, 60). <sup>245</sup> Archiv f. Geschichte d. Philosophie u. Soziologie XXXVII 1/25. <sup>246</sup> Studi Italiani di Filologia classica. N.S. III/IV 305/33.

<sup>247</sup> „Raccolti di scritti in onore di Giacomo Lumbroso.“ Mailand 1924, 36/44. <sup>248</sup> ZS. III 27/52. 212/35. <sup>249</sup> Ebenda IV 70/122. 161/95.

<sup>250</sup> OLz. XXIX 104/7. <sup>251</sup> LM. XXXVIII 117/36. <sup>252</sup> RAL. 5. XXXIII 77/80.

## 2. Christlich-Palästinensisch.

**a: SPRACHE:** Eine Besprechung wird Fr. Schulthess' „Grammatik des christlich-palästinensischen Aramäisch, herausgegeben von“ E. Littmann<sup>253</sup> erfahren.

**b: LITERATUR:** „L'origine de la version syro-palestinienne des Évangiles“ wurde erneut durch M. J. Lagrange<sup>254</sup> untersucht. Nach einleitenden Ausführungen über die christlich-palästinensische Schrift und Sprache, sowie den Charakter der Vorlage, für die eine enge Beziehung zu Origenes bezeichnend sei, kommt er zu dem Ergebnis, daß als Entstehungszeit der christlich-palästinensischen Bibeltexte am ehesten wohl das 5. Jh., als Entstehungsort das eigentliche Palästina in Betracht komme, während die Entstehung des Evangeliums mit einem weit später in 'Abūd gemachten Versuch der Erneuerung der christlich-palästinensischen Liturgie im Anschluß an eine Antiocheia genannte Stadt des Jurisdiktionsbezirkes von Jerusalem, also Gadara oder Gerasa, zusammenhinge.

## 3. Koptisch.

**a: SPRACHE:** W. Till erörterte „Die Überreste des altägyptischen unbetonten (älteren) Pronomen absolutum im Koptischen“<sup>255</sup>, die in der Erweiterung von Infinitiven durch **te**, dem Pronomen **c** der 3. Person Plural, dem Gebrauch von **cor** als Subjekt adverbialer Nominalsätze und den Objektsuffixen **-ce** und **cor** vorlägen. Von E. Zyhlarz angestellte Untersuchungen über „Koptische Etymologien“<sup>256</sup> betreffen Boh. **ⲃⲟⲩⲧⲉⲥ** = bekämpfen und **ⲃⲉⲩ** = Krieg, das im gnostischen Papyrus von Leyden und London vorkommende **ⲁⲁⲓⲁⲩⲟⲩⲧⲟⲩⲧ**, Boh. **ⲭⲉⲩⲧⲁⲣ** = wahr sagen, die Grundbedeutung von **ⲁⲁⲁⲣ**, **ⲕⲁⲓ**: **ⲕⲁⲓ** = jemand, etwas, nichts und **ⲭⲓⲩⲩⲓ**: **ⲟⲩⲩⲩⲩⲩⲩ** = wahr sagen. W. Spiegelberg hat in einer Miszelle über „**ⲕⲓⲥⲉ** (S): **ⲕⲓⲥⲓ** (B) „spinnen““<sup>257</sup> seine frühere Annahme eines bohairischen Verbums **ⲕⲓⲥⲓ** in dieser Bedeutung richtig gestellt und in einer Folge von „Demotica I.“<sup>258</sup> u. A. auch über **dja** = **ⲧⲉ** = schlagen und über die Etymologie von **ⲡⲓⲡⲁ** gehandelt.

**b: HANDSCHRIFTENKUNDE; PUBLIKATIONEN VERSCHIEDENARTIGER TEXTE:** Ein „Inventaire sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque Vaticane“ von A. Hebbelynck<sup>259</sup> bietet eine teilweise sehr ins Einzelne gehende Beschreibung dieses hochbedeutsamen Fundus. Rund 50 von derselben erworbene Bruchstücke sind die „New Coptic Manuscripts in the John Rylands Library“, mit denen W. E. Crum<sup>260</sup> bekannt ge-

<sup>253</sup> Tübingen 1924 (XVI, 159).

<sup>254</sup> RB. XXXIV 481/504.

<sup>255</sup> WZKM.

XXXIII 125/30.

<sup>256</sup> Ebenda XXXII 169/78.

<sup>257</sup> OLz. XXVII 568/70.

<sup>258</sup> SbBAW. 1925. 6. Abhandlung.

<sup>259</sup> Misc. Fr. Ehrle V 35/82.

<sup>260</sup> BJRL. V Nr. 5.

macht hat. „Mélanges de littérature copte“ von H. Munier<sup>261</sup> bringen an säidischen Texten den Schluß der Prov. von 29, 28 an, und Bruchstücke aus einem Text über Theodoros Anatolios und Theodoros Stratelates, der Biographie des Pachomios und den Kanones des Athanasios (51/4; 56 f.), Mk. 1, 1/3. 27/31, das Bruchstück eines Lektionendirektoriums, ein in der Anamnese beginnendes, leider sehr übel zugerichtetes Anaphorenfragment, ein aus einem Apokryphon oder einer Homilie stammende Stück einer Erzählung über den Verrat des Judas und Fragmente des Henochbuches, des Martyriums und der *Θαύματα* der hll. Kosmas und Damianos, sowie einer Predigt, endlich eine bloße Kollation von Texten von Ps. 36, 28. 32/3; 37, 20/38, 5; 93, 8/94, 7; 101, 17/102, 5; 135, 8/17; 135, 22/136, 8; Js. 26, 8/10; Prov. 8, 33; Ez. 28, 2/6; 29, 2/5; 32, 12/17; 33, 8/10; Ps. 137, 3/138, 23; Hebr. 13, 12 bis Schluß und Gal. 1, 1 f.; 4, 12/29. „The Coptic manuscripts in the Freer Collection“, die W. Worrell<sup>262</sup> in einer glänzend ausgestatteten Publikation zugänglich machte, sind ein lückenhafter Text der Psalmen 6—46, die Abschnitte Hiob 24, 19/25, 3 und 27, 10/19, Predigten über den Erzengel Gabriel und die Gottesmutter unter dem Namen des Coelestinus von Rom bzw. Theophilus von Alexandria und ein Zaubertext.

c: EINZELNE TEXTE: α) *Bibel*: Von der „Psalterii Versio Memphitica e recognitione Pauli de Lagarde“ boten O. Burnester und E. Dévaud eine „Réédition avec le texte copte en caractères coptes“. <sup>263</sup> „Fragments of the Gospel of Saint Matthew in Coptic (Sahidic dialect)“ wurden an 9, 13/7. 17/21; 10, 5/16 durch R. Engelbach<sup>264</sup> herausgegeben. „Ein neuer Fund aus Ägypten“, über den A. Merk<sup>265</sup> berichtete, ist „Eine koptische Handschrift des Johannes-Evangeliums“. Als „The Gospel of St. John according to the earliest coptic manuscript“ wurde dieser Text einer nur zu Anfang unvollständigen Papyrusrolle des dritten Viertels des 4. Jh.s in subachmimischem Dialekt durch H. Thompson<sup>266</sup> mit eingehender sprachlicher, paläographischer und textkritischer Würdigung in photolithographischer Wiedergabe und Umschrift ediert. „A sahidic variant in a Rylands Manuscript“ wurde an Zitaten von Mk. 16, 3 und I. Petr. 1, 8 f. in einer Homilie Shenutes durch D. P. Buckle<sup>267</sup> bekannt gemacht.

β) *Apokryphen*: „A new papyrus fragment of the ‚Didache‘ in coptic“ wurde durch G. Horner<sup>268</sup> aus dem Papyrus Or. 9271 publiziert. Mit deutscher Übersetzung und Anmerkungen ist „Das koptische Didache-Fragment des British Museum“ alsdann von C. Schmidt<sup>269</sup>

<sup>261</sup> ASAE. XIX 225/41; XXI 77/88; XXIII 210/28. <sup>262</sup> New York 1923 (XXIII, 395). <sup>263</sup> Löwen 1925. <sup>264</sup> ASAE. XXI 118/22. <sup>265</sup> ZKT. XLVIII 456/60. <sup>266</sup> London 1924 (XXXIX, 40 u. 43 Tafeln). <sup>267</sup> BJRL, IX 602 f. <sup>268</sup> JTS. XXV 225/31. <sup>269</sup> ZNW. XXIV 81/99.

wieder abgedruckt und ausführlich textkritisch und textgeschichtlich gewürdigt worden. Durch den letzteren wurde die „Pistis Sophia neu herausgegeben mit Einleitung nebst griechischem und koptischem Wort- und Namenregister“<sup>270</sup>. Daneben hat er eine Neuausgabe des Werkes auch in deutschem Sprachkleide<sup>271</sup> mit einer allgemein in die Gedankenwelt der Gnosis einführenden und den literarischen Zusammenhang der koptisch erhaltenen gnostischen Schriften verfolgenden Einleitung und G. Horner eine englische Übersetzung desselben<sup>272</sup> geliefert, in deren Einleitung er es auf die valentinische Schule, bezw., was den ersten und größten Teil anlangt, auf Valentinus selbst zurückführt. Für „Die Urschrift der Pistis Sophia“ nimmt C. Schmidt das Griechische in Anspruch, eine These, bei deren eingehender Verteidigung<sup>273</sup> er instruktive Untersuchungen über die Anfänge des koptischen Schrifttums anstellt, in deren Rahmen der Produktion in achmimischem Dialekt besondere Bedeutung beigemessen wird. Demgegenüber hat F. C. Burkitt in Ausführungen über „Pistis Sophia and the Coptic Language“<sup>274</sup> nicht minder nachdrücklich die von ihm gelegentlich schon früher<sup>275</sup> vertretene Annahme der Originalität des vorliegenden koptischen Textes aufrecht erhalten.

γ) *Theologie*: „Ein koptisches Fragment über die Begründung des Manichäismus“, das Fr. Bilabel<sup>276</sup> aus einem Heidelberger Papyrus edierte, ist, wie C. Schmidt<sup>277</sup> gezeigt hat, tatsächlich nichts Anderes als Katech. VI 21f. des Kyrillos von Jerusalem. Von „Les éclairissements de saint Athanase sur les psaumes“ wurden „Fragments d'une traduction en copte sahidique“ durch J. David<sup>278</sup> aus Hss.-Bruchstücken in Rom und Leyden mit lateinischer Übersetzung und einer Zusammenstellung der charakteristischen Lesarten des zugrundeliegenden biblischen Textes herausgegeben. Unter dem Titel „Sévère d'Antioche en Égypte“ bot W. E. Crum<sup>279</sup> mit Übersetzung einen Wiederabdruck eines schon zweimal edierten Auszugs aus einem Severusbriefe auf einem koptischen Ostrakon und nach der Hs. Brit. Mus. Copt. 273 die Ausgabe eines lückenhaften Textes über die Epiklese und deren konsekratorische Bedeutung. Eine von M. Chaîne<sup>280</sup> mit französischer Übersetzung herausgegebene „Catéchèse attribuée à saint Basile de

<sup>270</sup> Kopenhagen 1925 (XXXVIII, 456). <sup>271</sup> „Pistis Sophia: Ein gnostisches Originalwerk des dritten Jahrhunderts. In neuer Beurteilung mit einleitenden Untersuchungen und Indices herausgegeben“. Berlin 1925 (XCII, 368).

<sup>272</sup> „Pistis Sophia. Literally translated from the Coptic. With introduction by“ F. Legge. London 1924 (XLVIII, 205). <sup>273</sup> ZNtW. XXIV 218/40. <sup>274</sup> JTSt. XXVII

148/57. <sup>275</sup> Ebenda XXIII 271 ff.; XXVI 391 ff. <sup>276</sup> Heidelberg 1924 (6 = Veröffentlichungen aus den badischen Papyrussammlungen. Heft 9). <sup>277</sup> OLz. XXVIII, 378 f. <sup>278</sup> ROC. XXIV 3/57. <sup>279</sup> Ebenda XXIII 92/104.

<sup>280</sup> Ebenda 150/9. 271/302.

Césarée“ umschließt „Une lettre apocryphe de saint Luc“ über den angeblichen Bau einer ersten der Gottesmutter von den Aposteln geweihten Kirche in Korinth und will ihrerseits bei der Einweihung einer unter dem Präfekten Eumenios im kappadokischen Kaisareia erbauten Kirche am 21. Paoni gehalten sein.

δ) *Hagiographie*: Das säidische Fragment eines Enkomiums auf „The forty Martyrs of Sebaste“ bringt „A study of Hagiographic Development“ von D. P. Buckle<sup>281</sup>. Unter dem Titel „Nahron et les Actes de son martyre“ hat H. Munier<sup>282</sup> von den letzteren auf vier Seiten aus dem Museum von Alt-Kairo erhaltene neue Bruchstücke ediert und übersetzt. „Un fragment fayoumique du martyre de saint Philothée“ hat S. P. Girard<sup>283</sup> herausgegeben und eingehend gewürdigt. „S. Pachomii vita bohairice scripta“ fand eine Edition durch L. Th. Lefort<sup>284</sup>.

ε) *Liturgische Poësie*: Ein „Alphabetic hymn in Coptic (Bohairic dialect)“, der durch R. Engelbach<sup>285</sup> herausgegeben und übersetzt wurde, richtet sich an Christus und besteht aus vierzeiligen durch alphabetische Akrostichis nach dem griechischen Alphabet und den Refrain  $\Phi\eta\ \epsilon\tau\alpha\phi\omicron\iota\varsigma\alpha\rho\chi\ \text{I}\eta\varsigma\ \tau\eta\alpha\rho\theta\epsilon\mu\omicron\varsigma$  (=  $\delta\epsilon\ \acute{\epsilon}\sigma\alpha\rho\chi\acute{\omega}\theta\eta\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \Pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omega$ ) verbundenen Strophen, von denen die drei letzten der Reihe nach dem Preise der Gottesmutter, dem Totengedächtnis und der Nennung des Namens des Dichters Nikodemos gewidmet sind. Wenigstens für die vier ersten Monate des Jahres wurde das große Hymnarium der bohairischen Liturgie, „The Difnar (Antiphonarium) of the Coptic Church from the Manuscript in the John Rylands Library, with fragments of a Difnar recently discovered at the Der Abu Makar in the Wadi n-Natrun“ durch De Lacy O’Leary publiziert.<sup>286</sup>

ζ) *Philologie*: H. J. Bell hat aus den Schätzen des British Museum in Verbindung mit W. E. Crum „A greek-coptic Glossary“<sup>287</sup> und in Verbindung mit H. Thompson speziell „A Greek-Coptic Glossary to Hosea and Amos“<sup>288</sup> in einer Schrift wohl noch des ausgehenden 3. Jhs. bekannt gemacht. „A Coptic Syllabary at the University of Michigan“ wurde durch A. E. R. Brak<sup>289</sup> der Öffentlichkeit übergeben.

η) *Briefe und Urkunden*: Von den bei H. J. Bell „Jews and Christians in Egypt“<sup>290</sup> veröffentlichten Briefen aus der Zeit des Meletianischen Schismas sind drei, deren Edition in der Hand W. E. Crums lag, in koptischer Sprache abgefaßt. Eine durch R. Engelbach veröffentlichte Gruppe von „Ostraca in the Sahidic dialect of Egypt“<sup>291</sup>

<sup>281</sup> BJRL. VI Nr. 3.      <sup>282</sup> ASAE. XIX 69/80.      <sup>283</sup> Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale XXII 105/13.      <sup>284</sup> Paris 1925 (VII, 251 = CSCO. Scriptorum copticorum. 3. Series. VII. Textus).

<sup>285</sup> ASAE. XXI 110/7.      <sup>286</sup> London 1926 (119).      <sup>287</sup> Aeg. VI 177/226.      <sup>288</sup> JEA. XI 241/4.      <sup>289</sup> Aeg. IV 296 f.      <sup>290</sup> Vgl. unter II f(α) (85).      <sup>291</sup> ASAE. XXII 269/74.

bringt neben dem Bruchstück eines Briefes des Severus v. Antiochia und einer Warnung vor Häresie mit Zitat von Jud. v. 9 je zwei Privatbriefe und Steuerquittungen. Auch von zwei weiteren durch ihn bekannt gemachten „Coptic Ostraka“<sup>292</sup> ist das größere erste ein Brief. Durch einen solchen erhalten ist ferner ein von C. Wessely publizierter „Catalogus librorum saec. V—VI p. Chr. n.“<sup>293</sup>, das Verzeichnis vom Verfasser an seinen Bruder gesandter Bücher vorwiegend theologischen Inhalts. „Ein koptisches Ineditum der Eremitage“, das P. Jernstedt<sup>294</sup> mit Übersetzung und Kommentar herausgab, ist ein wohl dem 8. Jh. entstammender Privatbrief eines Georgios an seine Schwester. „Zu dem Testament des Bischofs Abraham von Hermenthos“, einem zuletzt bei Mitteis-Wilcken II 2, 370/3 gedruckten griechischen Papyrustext, hat Fr. Bilabel<sup>295</sup> wertvolle Beiträge zur Erklärung unter Beiziehung auch sprachlich koptischer Parallelen erbracht.

#### 4. Arabisch.

**a: SPRACHE:** „Zum arabischen Dialekt von Damaskus“ veröffentlichte G. Bergsträßer<sup>296</sup> eine vorzügliche Darstellung der „Phonetik“, gefolgt von einer glücklichen Auswahl von „Prosatexten“ aus der Sphäre des täglichen Lebens.

**b: HANDSCHRIFTENKUNDE UND LITERATURGESCHICHTE:** E. Tisserant verdanken wir einen ausgezeichneten „Inventaire sommaire des manuscrits arabes du fonds Borgia à la Bibliothèque Vaticane“.<sup>297</sup> Ign. Kratchkowsky machte „Les Mss. arabes Chrétiens des Bibliothèques de St. Pétersbourg“<sup>298</sup> in einem kurzen Verzeichnis bekannt. Seine umfassende Arbeit über „Les Manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam“ hat L. Cheikho<sup>299</sup> zum Abschluß gebracht.

**c: EINZELNE TEXTE:** *α) Bibel:* „The arabic versions of the Pentateuch in the Church of Egypt“ untersuchte J. F. Rohde<sup>300</sup> in 14 Hss., wobei dem auf eine koptische Vorlage zurückgehenden jakobitischen Text der melkitische gegenübertrat, in dem mit dem Echo einer griechischen Vorlage ein Einfluß der Peš. sich kreuzt. Eingehend hat A. Vaccari „Le versioni arabe dei Profeti“<sup>301</sup> behandelt, die fast vollständig in der Londoner Polyglotte enthaltene, die in Hss. schon von 1356 und 1373 vorliegt und nach einer griechischen Pergamenths. vielleicht bereits im 10. Jh. gefertigt wurde, die in der Pariser Poly-

<sup>292</sup> Ebenda XXI 123/5. <sup>293</sup> „Festschrift zu Ehren E. v. Ottenhals.“ Innsbruck 1925, 184 f. <sup>294</sup> „Raccolta di scritti in onore di Giacoma Lombroso.“ Mailand 1925, 282/6. <sup>295</sup> OLz. XXVII 701/4. <sup>296</sup> Hannover 1924 (IV, 111 =

„Beiträge zur Semitischen Philologie und Linguistik.“ Heft 1). <sup>297</sup> Miscellanea Fr. Ehrle V 1/34. <sup>298</sup> M. XXIII 673/85 (arab.). <sup>299</sup> Ebenda XXII 534/7 (arab.). <sup>300</sup> St. Louis-London 1924. <sup>301</sup> Biblica I 266/8; II 401/23;

III 401/23.

glotte publizierte ägyptische, welche die Menge koptisch-arabischer und rein arabischer Hss. bietet, und die nach der Peš. mit Einschlag aus dem hebräischen Text, der LXX und Kommentaren oder Glossen gefertigten eines Pethion b. Ajjüb, der vermutungsweise mit einem durch den Fihrist bezeugten christlichen Theologen des Namens in Bagdad identifiziert wird. Ausführungen desselben Verfassers über „Un codice Carsciunico della Casanatense e la Bibbia araba del 1671“<sup>302</sup> zeigen, daß die für die letztere maßgeblich gewordene Hs. Casanat. 2108 in Pentateuch und den übrigen historischen Büchern Vat. Arab. 449, in den Propheten den zwischen 1622 und 1638 von Sergios Risi geschriebenen Vat. Arab. 445 zur Vorlage ihres die ägyptische Version wiedergebenden Textes hatte, im Psalter dagegen eine Übersetzung des syrischen Psalters Vat. Syr. 104 bietet.

β) *Apokryphen*: „Ancora l'Apocryphum Jeremiae“, mit dem er schon in der Arbeit über die arabischen Prophetenübersetzungen sich beschäftigte, bespricht A. Vaccari<sup>303</sup>, indem er als das Werk, worin Abraham Echellensis die mit Mt. 27, 9f. übereinstimmende apokryphe Jeremiasweissagung fand, das كتاب الدر الثمين في إيضاح الاعتقاد في الدين eines dem 13. Jh. angehörenden Paulos al-Būši erweist. „Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte“ von K. Müller besprechen in „Nr. 6“ auch „Hippolytos Ἀποστολική παράδοσις und die Canones Hippolyti“<sup>304</sup>, welch letztere ihm an einigen Stellen altertümlicher erscheinen, ohne zu einer bestimmten Lösung des damit sich eröffnenden schwierigen Problems zu gelangen.

γ) *Theologie*: Die „Christliche Polemik gegen den Islam“ machte G. Graf<sup>305</sup> zum Gegenstande einer Orientierung über den Bestand dieses wichtigen Zweiges der christlich-arabischen Literatur, die Objekte der Kontroversen und die von der christlichen Apologie und Polemik angewandte Methode. J. Armalé bringt<sup>306</sup> aus der Hs. 258 der Bibliothek in Šarfah an einem Texte über „Salih ibn Abdul Qoddous et le religieux de Chine“ den Bericht über ein Gespräch, das der von al-Mahdī als Ketzler hingerichtete arabische Dichter mit einem nestorianischen Mönch aus China gehabt hätte.

δ) *Liturgie*: Höchst aufschlußreiche „Liturgische Anweisungen des koptischen Patriarchen Kyrillos ibn Laklak“ hat G. Graf<sup>307</sup> „aus dem Arabischen übersetzt.“

ε) *Hagiographie*: Mit „S. Démétrianus évêque d'Antioche“, der im J. 260 von den Persern in die Gefangenschaft geschleppt wurde, beschäftigte sich im Anschluß an den vermutungsweise auf Daniel bar

<sup>302</sup> Biblica IV 96/107.<sup>303</sup> Ebenda 312/4.<sup>304</sup> ZNtW. XXIII 226/34.<sup>305</sup> Gelbe Hefte II 825/42.<sup>306</sup> M. XXIV 274/8. 334/8 (arab.).<sup>307</sup> JbLw.

IV 119/39.

Marjam, wo nicht auf einen noch älteren syrischen Schriftsteller, zurückgeführten Bericht der Chronik von Seert P. Peeters<sup>308</sup> „La Passion arabe de S. 'Abd al-Masih“<sup>309</sup>, die er aus Vat. Syr. 199 vom J. 1545 herausgab, übersetzte und einleitungsweise sehr eingehend untersuchte, ist Übertragung eines von dem einzigen bisher bekannt gewordenen abweichenden syrischen Textes. „Zum arabischen Agathangelos“ erklärt K. Mlaker<sup>310</sup> eine Abweichung vom armenischen Original aus Verwechslung zweier gleichnamiger Örtlichkeiten. „Les collections arabes des Miracles de la S. Vierge“, mit deren Inhalt L. Villecourt<sup>311</sup> unter sorgfältiger Verzeichnung aller für die einzelnen Berichte in Betracht kommenden Paralleltexte bekannt macht, sind eine original arabische von 74 oder 75 Nrn., von denen 40 ins Äthiopische übergangen, und die vielleicht im 17. Jh. durch den antiochenischen Patriarchen Makarios übersetzte ursprünglich neugriechische eines Mönches Agapios (Athanasios) Lausos.

ζ) *Poësie*: „Les Poètes arabes chrétiens“, mit deren Person, Lebensumständen und Nachlaß L. Cheikho<sup>312</sup> in Weiterführung seiner einschlägigen Publikation sich beschäftigte, sind Nābīga aš-Šaitūnī, Ḥunain al-Hirī, al-Aḥṭal, al-Qaṭānī, Ka'b b. Ġu'ail, al-'Udail b. al-Farḥ, al-'Aġġāġ b. Ra'ba, Abū Qābūs und eine Reihe von Zeitgenossen der Abbasiden.

η) *Profanwissenschaft*: Von „Ḥunain ibn Ishāq“ hat G. Bergsträsser aus der einzigen Hs. Aja Sofia 3631 die Schrift „Über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen zum erstenmal herausgegeben und übersetzt“<sup>313</sup>, wodurch eine Quelle ersten Ranges zur Übersetzungstätigkeit sowohl des Sergios v. Rišā'in, als auch Späterer, namentlich Ḥunains selbst und seines Kreises erschlossen wurde.

θ) *Prosaische Unterhaltungsliteratur*: „Kalila Studies“ von Sprengling<sup>314</sup> berichteten über den Stand der vom Orientalischen Institut der Universität Chicago in Angriff genommenen Untersuchung und kritischen Ausgabe des arabischen Textes von Kalila und Dimna unter Kennzeichnung der sich stellenden Einzelaufgaben.

### 5. Äthiopisch.

a: *SPRACHE*: „Die traditionelle Aussprache des Äthiopischen“ ist Gegenstand einer Studie von E. Mittwoch.<sup>315</sup> Die „Utilité de

<sup>308</sup> AB. XLII 288/314. <sup>309</sup> Ebenda XLIV 270/341. <sup>310</sup> WZKM. XXXII 134/6. <sup>311</sup> AB. XLII 21/68. 266/87. <sup>312</sup> M. XXII 528/35. 614/22. 719/28. 917/26. 966/78; XXIII 24/36. 107/16. 217/24. 274/81. 439/48. 498/505. 594/605. 656/64. 764/73. 893/902; XXIV 27/34. 91/8. 181/93. 251/8. 339/50. 417/24. 458/66. 530/8. 660/8. 731/9 (arab.). <sup>313</sup> Leipzig 1925 (XV, or, 48 = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XVII Nr. 2). <sup>314</sup> AJSL. XL 81/97. <sup>315</sup> Berlin 1926 (VIII, 130 = „Abessinische Studien“. Heft I).



l'Éthiopien pour l'exégèse et la lexicographie biblique“ hat J. Eitan<sup>316</sup> an äthiopischem qatit, ḥatāwa, nagāra, adām (= fein, gut) gegenüber dem מָן von Ez. 16, 47, חֲתָה, חֲתָע und adjektivischen מְדָס erläutert. In seinen „Aethiopica“ bietet C. Conti Rossini § 27 eine sprachwissenschaftliche Erklärung der spezifisch koptischen Königsbezeichnung „Negus“<sup>317</sup> unter Beiziehung des Hebräischen, Phönikischen und Katabanischen, während die §§ 33, 37 und 39<sup>318</sup> „Sui nomi di mese“, „Sul n. p. dabrū“ und „Su taluni nomi di antichi fondatori di stirpi“ handeln. „An Amharic Reader“ von J. L. Eadie<sup>319</sup> entbehrt leider eines Glossars zu der vorzüglichen Sammlung sehr verschiedenartiger in Adis Abeba aus dem Munde gebildeter Amharer gehörter Texte.

**b: LITERATURGESCHICHTE:** An „Introduction to the Ethiopic Christian Literature“ von J. M. Harden<sup>320</sup> handelt mit besonderer Gediegenheit über die äthiopische Bibel und greift im übrigen unter bewußtem Verzicht auf erschöpfende Vollständigkeit Wichtiges und Charakteristisches aus der reichen Fülle des Stoffes heraus „Un catalogo di libri dell' anno 1425“, der in § 42 der „Aethiopica“ C. Conti Rossinis<sup>321</sup> bekannt gemacht wird, ist als terminus ante quem für die Existenz der betreffenden Texte von literaturgeschichtlicher Bedeutung.

**c: EINZELNE TEXTE:** α) *Apokryphen:* Ausführungen von L. Finkelstein über „The Book of Jubilees and the Rabbinic Halaka“<sup>322</sup> bringen wertvolle Beiträge zum Verständnis des Buches, das als Produkt einer jüdischen Sekte gewertet wird, die vielleicht zwischen Pharisäern und Saduzäern habe vermitteln wollen. Als „The Enochic Pentateuch“ wird durch G. H. Dix<sup>323</sup> das Henochbuch behandelt, das als bewußtes Gegenstück zum Mosaischen Pentateuch von einer bestimmten Sekte benutzt worden sei und als das Gesetz auch Jo. 12, 14 berücksichtigt werde; besondere Aufmerksamkeit wird dabei seinem Einfluß auf das NT. und einer Quellenscheidung der Gleichnisreden geschenkt. In deutscher Übersetzung hat H. Duensing die „Epistola apostolorum nach dem äthiopischen und koptischen Text herausgegeben“<sup>324</sup>, wobei er sich bezüglich des koptischen der Beihilfe Sethes erfreuen durfte. „Das prophetische ‚Agraphon‘ der Epistola apostolorum“, das auf Paulus gedeutet wird, wurde von Th. Schneider<sup>325</sup> als eine Zusammenstellung von Is.-Versen erwiesen. Darlegungen

<sup>316</sup> REJ. XLVII 12/9, auch englisch als: „The Bearing of Ethiopic on Biblical Exegesis and Lexicography“, The Journal of the Palestine Oriental Society III 136/43. <sup>317</sup> RStO. X 481ff. <sup>318</sup> Ebenda 495f. 500. 501f. <sup>319</sup> Cambridge 1924 (VII, 278).

<sup>320</sup> London 1926 (VI, 111).

<sup>321</sup> RStO. X 508/11.

<sup>322</sup> HTR. XVI 39/62.

<sup>323</sup> JTSt XXVII 29/42.

<sup>324</sup> Bonn 1925 (42 = „Kleine Texte für Vorlesungen u. Übungen“. Nr. 152).

<sup>325</sup> ZNtW. XXIV 151/4.

„À propos du texte nouveau de l'Apocalypse de Pierre“ hat M. Gouguel<sup>326</sup> gemacht.

β) *Theologie*: „Les canons du concile de Gangres“ wurden durch L. Guerrier und S. Grébaut<sup>327</sup> aus der Pariser Hs. Éthiop. 65 äthiopisch mit französischer Übersetzung herausgegeben. „Sull' autore del Mashafa Hawi“ handelt C. Conti Rossini in § 40 seiner „Aethiopica“<sup>328</sup>, wobei er nach einer Stelle der Ta'amra Märyām (Hs. d'Abbadie 222 fol. 110r<sup>0</sup>/112r<sup>0</sup>) als den wirklichen Urheber der zugrundeliegenden arabischen Übersetzung des Πανδέκτης des Mönches Nikon den koptischen Patriarchen Gabriel ibn Tarik (1131—1145) erweist, während der bisher dafür gehaltene Gabriel ibn Batrak nur Schreiber des vom äthiopischen Übersetzer Salik im J. 1583 benützten Exemplares seiner Vorlage gewesen sei.

γ) *Liturgie*: Durch S. Euringer<sup>329</sup> wurde „Die Anaphora der 318 Rechtgläubigen Väter“, ein durch sein starkes Abweichen vom normalen Schema orientalischen eucharistischen Hochgebetes auffallendes liturgisches Formular, nach der Berliner Hs. Nr. 414 unter Vergleich des unierten Missaledruckes herausgegeben und übersetzt. Ein Gleiches geschah nach der Hs. Delorme 3 mit einer „Prière pour conjurer les démons“ durch S. Grébaut.<sup>330</sup>

δ) *Hagiographie*: Von E. A. W. Budge wurden „Legends of our Lady Mary the Perpetual Virgin and her Mother Hannâ translated from the Ethiopic Manuscripts collected by King Theodor at Makdalâ and now in the British Museum“. <sup>331</sup> Derselbe bot mit umfangreicher Einleitung Text und Übersetzung von „Barlaam and Yewäsef, being the Ethiopic version of a christianized recension of the Buddhist legend of the Buddha and the Bodhisatva“<sup>332</sup>, eine Übersetzung, die nach dem Arabischen auf Befehl des Königs Galäudäwos durch 'Eubägon im J. 1553 gefertigt wurde. Über „Pellegrini abissini in Egitto“, verbreitet der Bericht über einen abessinischen Mönch Qalimentos und einen Kopten Jahjä Licht, den C. Conti Rossini in § 43 seiner „Aethiopica“<sup>333</sup> aus den Ta'amra Märyām übersetzt hat.

ε) *Geschichtschreibung*: In § 41 der „Aethiopica“<sup>334</sup> handelt C. Conti Rossini „Sull' autore e sulla data del Kebra Nagast“, welche letztere mit Hilfe einer Urkunde vom J. 1319, die eine Identifikation der im Nachwort genannten Personen gestattet, auf die Zeit zwischen 1314 und 1322 fixiert wird.

ς) *Poesie*: Ausführungen von C. Conti Rossini „Sul Deggua“ in

<sup>326</sup> Revue de l'histoire des religions LXXXIX 191/209. <sup>327</sup> ROC. XXIII 303/13. <sup>328</sup> RStO. X 502/5. <sup>329</sup> ZS. IV 125/44. 266/99. <sup>330</sup> ROC. XXIII 190/208. <sup>331</sup> London 1922 (LXXV, 318 und 33 Tafeln). <sup>332</sup> 2 Bde. Cambridge 1923 (XVI, 246; CXXV, 350 mit 72 Abb.). <sup>333</sup> RStO. X 511/5.

<sup>334</sup> Ebenda 506/8.

§ 45 der „Aethiopica“<sup>335</sup> weisen auf einen in einer Petersburger Hs. erhaltenen Auszug aus dem großen Hymnenbuche der abessinischen Kirche hin, der statt des Volltextes vielleicht auch in anderen Hss. vorliege und vermutlich unter König Sarša Dengel (1563–1597) wieder dem Gebrauche des ersteren den Platz habe räumen müssen. „Un hymne du Nagara Maryam“, der diese Sammlung von Marienlegenden eröffnet, wurde durch A. Roman<sup>336</sup> aus der Hs. d’Abbadie 102, „Ein abessinisches Amulett mit Liedern zu Ehren der Heiligen Gabra Manfas Qeddu, Johannes und Kyros“ durch S. Euringer<sup>337</sup> aus dem Besitz des Ethnographischen Museums in München mit Übersetzung ediert. „Zum Münchener abessinischen Amulett“ hat E. Littmann<sup>338</sup> Textverbesserungen und Ergänzungen zu den Anmerkungen des Herausgebers geboten. „Zum wechselnden Rhythmus in der hebräischen Pösie“ zieht er<sup>339</sup> Parallelen in Tigrē-Liedern heran. „Amharische Tanzlieder der Galla“ hat er „nach Mitteilungen von Dr. E. Nägelsbach herausgegeben“. <sup>340</sup> „Una raccolta amarica di canti funebri“ von 38 Nrn. wurde von E. Cerulli<sup>341</sup> mit Übersetzung publiziert. Eine Ausgabe und Übersetzung von „34 Couplets amhariques du Choa“ durch M. M. Cohen<sup>342</sup> ist von einer Einleitung über den musikalischen Vortrag und die Metrik solcher Dichtungen und eine gute Bibliographie über das Gesamtgebiet der abessinischen Pösie begleitet. Über „Un canto in onore di Zar’a Yā’qob e gli Stefaniti“ handelt § 44 der „Aethiopica“ C. Conti Rossini<sup>343</sup>, ein Beitrag zur Erklärung des von J. Guidi herausgegebenen amharischen Liedes.

η) *Philologie*: „An Ethiopic Falasi Glossary“ wurde durch H. Hirnstfeld<sup>344</sup> aus einer Hs. bekannt gemacht, die aus dem Besitze A. Löwys in denjenigen des Jew’s College überging.

## 6. Armenisch.

a: *SPRACHE UND SCHRIFT*: Seine Ausführungen über die „Beziehungen der armenischen Sprache zur hittitischen“ hat N. Martirossian<sup>345</sup> fortgesetzt. A. Meillet handelte „De la prothèse vocalique en Grec et en Arménien“<sup>346</sup>, über „Le groupe de sem en arménien“<sup>347</sup> und „Sur l’étymologie de or“.<sup>348</sup> Durch H. Adjarian wurden „Neue armenische Wörter in den Vorträgen des hl. Johannes Chrysostomus und in den Werken von Elisé“<sup>349</sup>, „Neue armenische Wörter in den Apokryphen“<sup>350</sup>, „Neue armenische Wörter in den Werken des hl.

<sup>335</sup> Ebenda 515 f.      <sup>336</sup> ROC. XXIII 416/26.      <sup>337</sup> ZS. III 116/35.  
<sup>338</sup> Ebenda 136 f.      <sup>339</sup> Ebenda II 272 f.      <sup>340</sup> Ebenda IV 300/9.      <sup>341</sup> RStO.  
X 205/20.      <sup>342</sup> JA. CCV 1/100.      <sup>343</sup> RStO. X 514 f. (arm.).      <sup>344</sup> JRAS. 1919,  
209/30; 1920, 573/82; 1921, 211/37.      <sup>345</sup> HA. XL 369/74.      <sup>346</sup> Bulletin de  
la société de linguistique de Paris XXVII 129/35.      <sup>347</sup> REA. V 1/4.      <sup>348</sup> Ebenda  
183 f.      <sup>349</sup> Bazm. LXXXII 172/4 (arm.).      <sup>350</sup> Ebenda 200/4 (arm.).

Ephrem“<sup>351</sup> und „Das Wort suis bei Faustus von Byzanz“<sup>352</sup> besprochen, durch N. Aghbalian über „Die armenischen Wörter“ *զգոյց, զգոյց, օկոն, իկոն*<sup>353</sup> und über „Die armenischen Wörter“ *գուար, չուէր, նուէր*<sup>354</sup> gehandelt und durch E. Paitschikian die Bedeutung der Worte „Bowel-Hodil“<sup>355</sup> erörtert. Von N. Néandre de Byzance ist eine „Kritik über P. L. Alishans Armenische Pflanzennamen“<sup>356</sup> und ein „Nachtrag zur Kritik über Alishans Pflanzennamen“<sup>357</sup>, von J. Dashian sind „Technologische Bemerkungen“<sup>358</sup> zu verzeichnen. „Wider die Orthographie von Erisan“ hat sich W. Hatzouni<sup>359</sup> gewandt. „Das Awestaalphabet und der Ursprung der armenischen und georgischen Schrift“ sind Gegenstand einer Untersuchung von M. Junker.<sup>360</sup> Ausführungen von A. Merk über „Armenische und griechische Paläographie“<sup>361</sup> zeigen, wie sehr die Anfänge des armenischen Schriftwesens durch das griechische beherrscht sind. Zusammenfassend behandelte H. Adjarian „Die Entwicklung der armenischen Schriften“.<sup>362</sup>

**b: HANDSCHRIFTENKUNDE UND LITERATURGESCHICHTE:** Von Th. Guschakian wurde sein „Katalog der armenischen Handschriften des Klosters Surb Nshan in Siwas“<sup>363</sup> fortgeführt. Unter dem Obertitel „Ile de Chypre“ veröffentlichte F. Macler an „Notices de manuscrits arméniens“<sup>364</sup> die ihm von Wardapt J. Samuelian und Dr. R. Thakworian zur Verfügung gestellten Angaben über 75 dort befindliche Nummern. „Zwei armenische Handschriften in der Städt. Bibliothek zu Olmütz“ wurden von J. Oskian<sup>365</sup> beschrieben. W. Torkomian hat „Armenische Medizinalhandschriften von St. Lazzaro“<sup>366</sup> und „Les manuscrits médicaux arméniens de la Bibliothèque nationale de Paris“<sup>367</sup> untersucht. „Das Zentralarchiv der Mechitharisten zu Venedig“ war Gegenstand einer Beschreibung von L. Dayan.<sup>368</sup> A. Manandian behandelte „Die Gräcophile Schule und ihre Entwicklungsphasen“.<sup>369</sup> N. Adonz hat „Griechisch-lateinische Quellen

<sup>351</sup> Ebenda LXXXIII 46/9 (arm.). <sup>352</sup> Bulletin der Staatsuniversität der S. S. R. Armeniens I 169 f. (arm.). <sup>353</sup> HA. XL 397/401 (arm.). <sup>354</sup> Ebenda 488/90 (arm.). <sup>355</sup> Bazm. LXXXII 139 f. (arm.). <sup>356</sup> HA. XXXVIII 301/3. 408/11 (arm.). <sup>357</sup> Ebenda XL 65/71 (arm.). <sup>358</sup> HA. XXXIX 56/80. 166/82. 293/301. 401/7. 498/504. 585/95; XL 72/9. 175/84. 258/65. 375/83. 491/9. 532/7 (arm.). <sup>359</sup> Venedig (S. Lazzaro) 1925 (68) (arm.). <sup>360</sup> Caucasia II <sup>361</sup> Misc. Fr. Ehrle IV 1/21. <sup>362</sup> HA. XL 505/12. 591/8 (arm.). <sup>363</sup> Ebenda XXXIX 125/33. 257/64. 373/9. 470/6. 574/82; XL 43/9. 236/45. 333/41. 455/60. 543/51 (arm.). <sup>364</sup> ROC. XXIII 172/98. <sup>365</sup> HA. XXXVIII 510/3 (arm.). <sup>366</sup> Bazm. LXXXII 38. 70. 104. 134. 167. 229. 292; LXXXIII 43. 67. 134. 166. 266 (arm.). <sup>367</sup> Bulletin de la société française d'histoire de la médecine XIX 166/72. <sup>368</sup> Bazm. LXXXII 29/32. 62/4. 93/6. 125/8. 159/60. 189/92. 224/6. 254/6. 285/8. 317/20. 390/2; LXXXIII 29/32. 61/4. 100/2. 158/60. 189/92. 221/4. 253/6. 289/7. 316/20. 385/8 (arm.). <sup>369</sup> HA. XXXIX 225/31. 347/54. 539/48; XL 15/23. 120/29. 209/16. 305/13. 437/45. 525/33 (arm.).

zur Geschichte des Mašoç und seiner Schule“<sup>370</sup> verhört. „Der Islam in der armenischen Literatur“ bildete das Objekt einer Untersuchung des Bischofs Babgen.<sup>371</sup> Eine Reihe teils literargeschichtlicher, teils durch Textstellen bestimmter Autoren sich ergebender Probleme erörtern Notizen „Aus dem Tagebuch des Philologen“ von Th. Avldabekian.<sup>372</sup> „Bemerkungen über den Namen Maschtotz-Mesroob und über den Text und die Zeit des Werkes von Korjun“<sup>373</sup> werden G. Finidikian verdankt.

**c: EINZELNE TEXTE;** *a) Bibel:* Daß „Die Einheitlichkeit der armenischen Evangelienübersetzung“ trotz der starken Varianten einzelner Hss. nicht zu bezweifeln sei, hat A. Merk<sup>374</sup> auf Grund der Wiedergabe der Eigennamen und Komposita, des Gebrauchs der Partikeln, des Satzbaues, der Art der Übersetzung schwieriger Stellen und der Tatsache des Vorhandenseins allen Hss. gemeinsamer Fehler dargetan. Die Frage, ob „An armenian diatessaron“ hinter dieser armenischen Übersetzung der Einzelevangelien stehe, wurde durch F. C. Conybeare<sup>375</sup> erörtert. Es ergab sich ihm, daß die Evangelienzitate im armenischen Texte des Aprem'schen Diatessaronkommentars keine direkten Diatessaronzitate seien, sondern einem altarmenischen Texte entstammen, den der Übersetzer jenes Kommentars mit den armenischen Übersetzern Aprahaç, der Katechesen des Kyrillos, des Eusebios und Mārūṭā, mit Agathangelos, Eznik, Lazar von Farp und der Übersetzung ältester Dokumente des „Briefbuchs“ teilen, daß diesem alten Texte allerdings das syrische Diatessaron zugrundeliege, das denn, wenngleich teilweise durch Aprem vermittelt, auch bei Egiße nachwirke, und daß Spuren seines Einflusses weithin in dem armenischen Vulgärtext zu beobachten seien. Auch die „Varia Armenia“ desselben Verfassers<sup>376</sup> beschäftigen sich abgesehen von dem Hinweis auf die Angaben, die eine im „Briefbuch“ enthaltene armenische Enzyklika an die „orthodoxen“ Christen des Perserreiches aus dem 18. Jahre des Sassaniden Qawād über die nestorianische Lehre des Katholikos Baṣai macht, mit dem Nachhall eines armenischen Diatessarons in einer Homilie des „Übersetzers“ Ananiah († um 450) und mit der auf ein solches zurückgehenden Textgestalt von Jo. 17, 23f. in der armenischen Übersetzung der persischen Martyrien des Mārūṭā.

*β) Theologie:* Seine „Euthaliana“ hat A. Vardanian<sup>377</sup> weitergeführt. Von J. Torossian wurde ein „Rückblick auf die Kommen-

<sup>370</sup> HA. XXXIX 193/202. 321/8. 435/41. 591/9 (arm.). <sup>371</sup> Ebenda XXXIX 249/56. 366/73. 463/9. 562/71; XL 36/42. 216/28. 314/23. 455/54. 533/43 (arm.).

<sup>372</sup> Ebenda XL 384/96. 500/5. 587/90 (arm.) <sup>373</sup> Ebenda XL 268/75 (arm.).

<sup>374</sup> Biblica IV 353/74. <sup>375</sup> JTSt. XXV 232/46. <sup>376</sup> HTR. XVII 185/9. <sup>377</sup> HA. XXXIX 1/26. 97/118. 203/26. 329/48. 423/34. 513/30; XL 1/15. 97/120. 193/200. 289/304. 417/36. 513/24 (arm.).

tare des hl. Ephrem zum Alten Testament“<sup>378</sup> geworfen. „Die Anhänge zum Evangelienkommentar des hl. Ephräm“, eine Schrift über die Sekten, aus der die Erwähnung einer noch fortbestehenden Anhänger-schaft Johannes des Täufers um des Mandäerproblems willen Hervorhebung verdient, eine solche über Apostel, Apostelschüler und ihre Missionsgebiete und ein Text über Evangelien und Evangelisten mit Erwähnung des Kindheitsevangeliums und der apokryphen „Fragen Mariae“ werden durch A. Merk<sup>379</sup>, der sie für echt hält, dem Halbdunkel bisheriger Geringschätzung entzogen. Einer eingehenden Würdigung wurde von ihm ferner „Der neuentdeckte Kommentar des hl. Ephräm zur Apostelgeschichte“<sup>380</sup> unterzogen, wobei besonders die nahen Beziehungen des demselben zugrundeliegenden Schrifttextes zum Western Text in helles Licht treten. Speziell mit der Erklärung von Apg. 3, 13f. in jenem Kommentar hat er sich endlich neben den Apg.-Zitaten der griechischen Ephräm-Überlieferung unter der Überschrift „Der heilige Ephraem und die Apostelgeschichte“<sup>381</sup> beschäftigt. Durch ihre stark tatianisch berührenden Evangelienzitate und durch einen auf Autopsie beruhenden Bericht über die drei Kirchen des Tabor und das Leben und den Kultus der dortigen Mönche ist eine Homilie des 5. Jhs. über die Verklärung bemerkenswert, die unter dem Titel „The Revelation of the Lord to Peter. By Elisaeus Vardapot“ durch F. C. Conybeare<sup>382</sup> in Übersetzung allgemein zugänglich gemacht wurde. „Sur un passage d'Elisée“ hat daneben A. Meillet<sup>383</sup> sich verbreitet. „Le DE DEO d'Eznik de Kolb connu sous le nom de Contre les sectes“<sup>384</sup> betreffen „Études de critique littéraire et textuelle“ von L. Mariès<sup>384</sup>, die eine völlig neue Betrachtungsweise des Werkes begründen, dessen Quellen und die textliche Gestalt, in der sie dem Armenier vorlagen, festzustellen suchen, und nicht zuletzt sich um die Kritik des armenischen Textes selbst bemühen. „Kritisches über Ezniks Werk“ hat auch N. Adonz<sup>385</sup> beigesteuert und „Sur le sens d'un passage d'Eznik“ A. Meillet<sup>386</sup> gehandelt. Die große Ausgabe „Nerses von Lampron: Erklärung der Sprichwörter Salomo's“ von Prinz Max, Herzog zu Sachsen, ist mit dem dritten Teile<sup>387</sup> vollständig geworden. „Des Nerses von Lampron Lobrede über die Himmelfahrt Mariens“ hat mit einer einleitenden Untersuchung H. Oskian<sup>388</sup> publiziert.

γ) *Liturgie und Gebetsliteratur*: „Narek“, das Gebetbuch des hl. Gregor von Narek“ wurde durch Th. Guschakian<sup>389</sup> ins Neuarmenische

<sup>378</sup> Bazm. LXXXII 3/9 (arm.). <sup>379</sup> ZKT. XLVII 315/26. <sup>380</sup> Ebenda XLVIII 37/58. 226/60. <sup>381</sup> Ebenda 460/5. <sup>382</sup> ZNtW. XXIII 8/17. <sup>383</sup> REA. VI 1/3. <sup>384</sup> Paris 1924 (VIII, 212). <sup>385</sup> Bazm. LXXXII 196/200. 294/3. 366/71; LXXXIII 69. 108 (arm.). <sup>386</sup> REA. V 179/81. <sup>387</sup> Leipzig 1926 (XII, 516). <sup>388</sup> HA. XXXIX 355/66. 442/62 (arm.). <sup>389</sup> Kairo 1926 (XVIII, 367).

übersetzt. H. Oskian hat „Das Leben des Johannes Sarkasag“<sup>390</sup>, eines in gleicher Richtung tätig gewesenen Schriftstellers, sowie „Die Schriften des Johannes Sarkasag“<sup>391</sup> behandelt.

δ) *Hagiographie*: Aufschlußreiche „Notes sur les synaxaires arméniens“ von N. Adonz<sup>392</sup> unterscheiden scharf zwischen vier einschlägigen Arbeiten, der um 1240 entstandenen eines nur in einer einzigen Hs. mit Abbreviatur als Verfasser genannten Ter Israel oder Ter Elias, der vom J. 1269 datierten des Kirakos, derjenigen des nachmaligen Katholikos Grigor VII. (1295—1309) und der jüngsten des Grigor von Khlath († 1425), charakterisieren die einzelnen und orientieren über die maßgebliche hsliche Überlieferung. A. Zanolli behandelte „Una più ampia redazione armena della leggenda di Zosima“<sup>393</sup>, einer ursprünglich griechischen, auch syrisch, slawisch, arabisch und äthiopisch vorliegenden Erzählung über eine Wanderung nach dem Lande der Seligen, die 1919 nach zwei Hss. durch B. Sarghisian veröffentlicht wurde.

ε) *Geschichtschreibung*: „Eine armenische Handschrift der Chronik Michaëls des Syrer“ wurde durch A. Klitschian<sup>394</sup> bekannt gemacht.

ζ) *Profane Fachwissenschaften*: Durch sein Rechtsbuch berühmt geworden ist „Mechlithar Gosch“, dem H. Oskian<sup>395</sup> monographische Ausführungen gewidmet hat. Unsere Kenntnis der medicinischen Literatur der Armenier wird durch „Eine neue Handschrift des Werkes ‚Angitatz Anpet‘ von Amirdolvat“ gefördert, die A. Melikian<sup>396</sup> signalisierte.

## 7. Georgisch.

a: **SPRACHE UND SCHRIFT**: J. de Zwaan zeigte<sup>397</sup>, daß „No Coptic in the Koridetti Codex“ sich finde, sondern die vermeintliche koptische Aufschrift der bekannten biblischen Handschrift vielmehr georgisch in griechischer Schrift sei.

b: **HANDSCHRIFTENKUNDE UND LITERATURGESCHICHTE**: R. P. Blake verdanken wir eine geradezu unschätzbare Katalogisierungsarbeit an einem eingehenden „Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque patriarcale grecque à Jérusalem“<sup>398</sup> und einen „Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque d'Olmütz“.<sup>399</sup> Von einer bahnbrechenden „Geschichte der georgischen Literatur“ von C. Kekelidze<sup>400</sup> behandelt der I. Band „Die alte Literatur“, der II. „Die nationale Literatur“. Eine gute Übersicht über „Georgian theological

<sup>390</sup> HA. XXXIX 24/40 (arm.).    <sup>391</sup> Ebenda 117/26. 233/48 (arm.).    <sup>392</sup> ROC. XXIV 211/8.    <sup>393</sup> BZ. XXVI 36/54.    <sup>394</sup> HA. XL 345/55 (arm.).    <sup>395</sup> HA. XXXIX 548/61; XL 26/35. 129/37 (arm.).    <sup>396</sup> Bazm. LXXXIII 302f.    <sup>397</sup> HTR. XVIII 112/4.    <sup>398</sup> ROC. XXIII 345/412. 190/210. 387/429.    <sup>399</sup> HA. XXXVIII 514/20 (arm.).    <sup>400</sup> Tiflis 1923 bzw. 1924 (II, 695 u. 527) (georg.).

Literature“ hat auf Grund dieses Standwerkes dann wieder R. P. Blake<sup>401</sup> gegeben.

**c: EINZELNE TEXTE:** Von einer leider nicht durch eine Übersetzung begleiteten Veröffentlichung von „Monumenta hagiographica georgica“ durch C. Kekelidze umfaßt eine „Pars Prima“ an „Keimena“, d. h. Texten der alten vormetaphrastischen Überlieferung in einem „Tomus I“<sup>402</sup> die verschiedenen Hss. entnommenen 22 Nummern der Monate Januar bis Mai, unter denen besonders die im griechischen Original noch nicht vollständig publizierte Lebensbeschreibung Symeons des Thaumastoriten Hervorhebung verdient. Durch R. P. Blake und P. Peeters<sup>403</sup> wurde mit Übersetzung „La Passion géorgienne des S. S. Théodore, Julien, Eubulus, Malcamon, Mocimus et Salamanes“ aus der Hs. 341 des Museums der Gesellschaft für Geschichte und Völkerkunde in Tiflis herausgegeben, deren reicher Inhalt zu Anfang der gediegenen Einleitung eine genaue Beschreibung erfüllt. Die „Vie de Saba de Syrie“, einer Heiligengestalt des 4. Jhs, edierte S. Djanachia<sup>404</sup> nach einer Sinai-Hs. wenigstens mit französischer Inhaltsangabe. Von dem bekannten „Ἱεροσολομιτικὸν κανὼνᾶριον“ Kekelidzes hat M. K<arapiperis><sup>405</sup> eine griechische Übersetzung zu bieten begonnen. Das durch S. Kauchtschischwili veröffentlichte „Georgii monachi chronicon“<sup>406</sup> ist die georgische Version des Werkes des Hamartolos. Diese „Georgische Übersetzung der Chronik des Georgius Hamartolos“ wurde alsdann in einem „II. Teil“<sup>407</sup> von ihm zum Gegenstande von „Untersuchungen“ gemacht, welche die Bedeutung der im 11. oder 12. Jh. entstandenen für die Textkritik des griechischen Originals beleuchten. Durch G. Graf ist „Der georgische Physiologus übersetzt“ worden.<sup>408</sup>

#### IV. Die Denkmäler.

##### 1. Archäologie und Kunstgeschichte.

**a: ALLGEMEINES:** α) *Ausgrabungen und Aufnahmen:* J. Papadopoulos bot eine „Note sur quelques découvertes récentes faites à Kadi-Keui“<sup>409</sup>, unter denen die Ruinen eines Baues hervorzuheben sind, der vielleicht mit der durch das vierte allgemeine Konzil berühmten chalkedonensischen Kirche der hl. Euphemia zu identifizieren ist. Durch W. Heffening wurde „Eine Burgruine im Taurus“<sup>410</sup> beschrieben, die wohl von der Hofburg eines armenischen Barons aus

<sup>401</sup> JTSt. XXVI 50/64. <sup>402</sup> Tiflis 1918 (XLV, 351) (georg.). <sup>403</sup> AB. XLIV 70/101. <sup>404</sup> „Arili, Festschrift J. Dschawachischwili“, Tiflis 1925, 1/24 (georg.). <sup>405</sup> NS. XVII 657/66. <sup>406</sup> Tiflis 1920 (XXVII, 329 = „Monumenta Georgica II Historici. No. 1). <sup>407</sup> Tiflis 1926 (100 — georg.). <sup>408</sup> Caucasica. Fasc. 2. Leipzig 1925, 93/114. <sup>409</sup> EO. XXV 46/8. <sup>410</sup> RKw. XLV 179/89.



der Zeit des kleinarmenischen Reiches herrühren. Von F.-M. Abel mit glänzendem Illustrationsmaterial vorgeführte „Découvertes récentes à Beit-Djibrin“<sup>411</sup> betreffen die Reste einer um 500 durch einen *ἱερεὺς* Ebedianos vorgenommenen Restauration einer griechisch-römischen Villa aus der Zeit um 200, unter denen ein prächtiger Mosaikfußboden mit Rebenranken, Hirschen, Vögeln, einem Krater und griechischer Inschrift obenan steht. Eine von R. Tonneau beschriebene „Excursion biblique au Négeb“<sup>412</sup> führte auch zu einzelnen christlichen Resten der frühbyzantinischen Periode, vor allem der verhältnismäßig wohl erhaltenen Ruinenstadt Šbaitā, in deren fünfschiffiger Westkirche die Spuren eines Wandgemäldes wohl der Verklärung zu erkennen sind. „Sul castrum romano di Babilonia d'Egitto“ hat U. Monneret de Villard<sup>413</sup> gehandelt, wobei er durch sorgfältige bautechnische Analyse der erhaltenen Reste die Annahme einer in später byzantinischer Zeit erfolgten Restauration einer Anlage aus der Zeit Traians begründete. „Koptische Friedhöfe bei Karāra und der Amontempel Scheschlonks I. bei el-Hibe“ sind von H. Ranke in einem „Bericht über die badischen Grabungen in Ägypten in den Wintern 1913 und 1914“<sup>414</sup> behandelt. Durch C. Conti Rossini wurden in den § 29f. seiner „Aethiopica“<sup>415</sup> auf Grund eigener Besuche in den JJ. 1901 bzw. 1899 und anderweitiger Nachrichten „Le rovine di Dahané“ und „Le rovine di Saro“ besprochen.

β) *Zusammenfassendes über einzelne Orte*: H. Brockhaus' Werk über „Die Kunst in den Athos-Klöstern“ ist in einer Neuauflage<sup>416</sup> im wesentlichen nur um ein Anhangskapitel bereichert, das den Klosterberg als das Urbild von Thomas Morus' Utopia zu erweisen sucht. Die Schlußlieferung von H. Vincent und F.-M. Abel, „Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire. II. Jérusalem Nouvelle“<sup>417</sup> trägt die Einleitung nach und bringt die Behandlung der Anlagen an der Probatica und der kleineren Sanktuarien außerhalb der Stadt, sowie eine zusammenfassende „Histoire monumentale“ Jerusalems von Titus bis auf die Gegenwart. Ein Aufsatz von C. Gurlit über „Das Grab Christi in der Grabeskirche in Jerusalem“<sup>418</sup> verfolgt die Geschichte des Monuments und seiner Gestalt an Hand der Quellen von der Gegenwart rückwärts mit grundsätzlich der Echtheit des konstantinischen Fundes günstiger Einstellung, wobei methodisch verfehlt, weil völlig überflüssig nur die Annahme ist, daß es sich bei dem Grabe Josephs von Arimathäa um ein von diesem renoviertes ursprüngliches Adonis-Heiligtum schon aus der

<sup>411</sup> RB. XXXIII 583/604.<sup>412</sup> Ebenda XXXV 583/604.<sup>413</sup> Aeg. V 174/82.<sup>414</sup> Berlin-Leipzig 1926 (VII, 69 u. 25 Taf.).<sup>415</sup> RStO. X 484/91.<sup>416</sup> Leipzig

1924 (XI, 335 mit 1 Karte, 7 Steindruck- u. 23 Lichtdrucktafeln).

<sup>417</sup> Paris

1926 (XLI + VI, S. 669/1023, Taf. LXVIII/XC).

<sup>418</sup> Festschr. P. Clemen 189/94.

Zeit Ezechiels gehandelt habe. Statt mit Wilpert auf ihm „Die Christusstatue in Paneas“ kopiert zu sehen, glaubt V. Schultze<sup>419</sup> auf dem bekannten Lateran-Sarkophag 174 die Erscheinung des Auf-  
erstandenen vor Magdalena dargestellt, wobei er an einem, allerdings  
nicht genau deutbaren, Zusammenhang der Hintergrundsarchitektur  
der Szene mit den konstantinischen Bauten auf Golgatha festhält.

**b; ARCHITEKTUR:** „L'église de Sainte Sophie de Nicée“ war Gegen-  
stand einer Untersuchung von N. Brounoff<sup>420</sup>, die auf Grund der  
Technik vier Bauperioden unterscheidet, von denen die zweite und  
dritte, mit Erdbeben der JJ. 727 und 1066 zusammenhängend, durch  
die JJ. 787 bzw. 1078 abgeschlossen wurden. Eine hochinteressante  
Bautengruppe, die als „The church of our Lady of hundred gates  
(Panagia Hektatontapyliani) in Paros“ durch H. H. Jewell und  
F. H. Hasluck<sup>421</sup> in sorgfältiger Beschreibung erschlossen wurde, um-  
faßt den ursprünglich kuppellosen Emporenbau der Nikolauskirche aus  
dem 5., die Hauptkirche der Gottesmutter, eine Kreuzkirche mit Em-  
poren und Kuppel über Vierungsquadrat aus dem 6. Jh. und die noch  
jüngere Kuppelbasilika des Baptisteriums. Von T. P. Themeles wurde  
in einem chronologischen Überblick „Ἡ ἐν Βηθλεὲμ βασιλικὴ διὰ μέσων  
τῶν αἰώνων“ verfolgt.<sup>422</sup> Den jüngsten Fund zur Geschichte christ-  
lichen Sakralbaues auf dem Boden Jerusalems behandelt G. Orfali,  
„Gethsémani ou notice sur l'église de l'agonie ou de la prière, d'après  
les fouilles récentes accomplies par la Custodie franciscaine de Terre  
Sainte (1909 et 1920)“.<sup>423</sup> Die „Eglise byzantine à Khirbet-Hebeileh“,  
mit deren Resten, vorab einem Mosaikboden und der Grabinschrift  
eines Kasianos, F.-M. Abel<sup>424</sup> bekannt macht, war ein fast quadrati-  
scher Vierstützenraum mit dreiteiligem, nach außen geradlinig ab-  
schließendem Bema, dessen Mitte im Inneren Apsisform aufwies. Eine  
höchst gediegene zusammenfassende Arbeit von H. W. Beyer, die ein-  
gehendere Besprechung erfahren soll, sah sich „Der syrische Kirchen-  
bau“<sup>425</sup> gewidmet. „Les Couvents près de Sohâg“ bzw. speziell die  
Kirchen derselben behandelte anlässlich ihrer jüngsten Restauration  
U. Monneret de Villard<sup>426</sup> unter besonderer Berücksichtigung ihrer  
trikonchen Anlage. „Concorsi bizantini alla costruzione di chiese aksu-  
mite“ hat C. Conti Rossini in § 36 seiner „Aethiopica“<sup>427</sup> auf Grund  
arabischer Nachrichten wahrscheinlich gemacht, was „Karl Roth über  
die armenische Baukunst“ urteilt, S. Kogian<sup>428</sup> zusammengefaßt. Ein  
„Album d'Architecture géorgienne“<sup>429</sup>, zu dem ein „Anzeiger der

<sup>419</sup> ZNtW. XXIV 51/6.      <sup>420</sup> EO. XXIV 471/81.      <sup>421</sup> London 1920  
(78 u. 14 Taf.).      <sup>422</sup> NS. XVIII 385/420.      <sup>423</sup> Paris 1924 (32).      <sup>424</sup> RB.  
XXXIV 279/82.      <sup>425</sup> Berlin 1925 (VIII, 138).      <sup>426</sup> Mailand 1925 (64).  
<sup>427</sup> RStO. X 499f.      <sup>428</sup> HA. XXXVIII 255/9 (arm.).      <sup>429</sup> Tiflis 1924 (80 Taf.).

Ausstellung der altgeorgischen Baukunst“ von D. Gordeeff<sup>430</sup> als eine Art erläuternden Textes zu benützen ist, bringt Risse einer großen Zahl bedeutsamer Kirchenbauten verschiedenen Typs, deren älteste bis in das 6. oder 7. Jh. hinaufgerückt werden wollen. Von drei Einzelarbeiten G. Tschubanischwilis behandelt „Die mittelalterliche Baukunst Georgiens und die drei Hauptkathedralen der Zeit“, nämlich diejenigen von Kuthais und Mzchetha aus den JJ. 1003 bzw. 1020 und die noch etwas ältere von Alawardi „Ein vergleichender kunstwissenschaftlicher Beitrag“<sup>431</sup>, der einleitend die beiden Hauptperioden der georgischen Kunstentwicklung vor dem 7. und vom 9. bis 16. Jh. charakterisiert und eine Gliederung der letzteren begründet. Von „Untersuchungen zur Geschichte der georgischen Baukunst“ beschreibt ein erstes Heft „Die kleine Kirche des heiligen Kreuzes von Mzchetha“<sup>432</sup>, einen eigentümlichen Bau, dessen wesentlich innere Kreuzform immerhin auch nach außen hervortritt, charakterisiert dessen Eigenart auch in Aufbau und Ausstattung und datiert seine Entstehung zwischen 545 und 586. „Die Schiomaghwime-Laura“ betreffend bietet endlich „Ein Beitrag zur Architekturgeschichte Georgiens“<sup>433</sup> nach einer Beschreibung derselben die Darstellung ihrer Gründungsgeschichte und ihrer späteren Schicksale, sowie den Versuch einer Datierung ihrer einzelnen baulichen Anlagen, deren wichtigste, die kreuzförmige Kuppelkirche Johannes des Täufers, auf das sechste oder siebte Jahrzehnt des 6. Jh.s zurückgeführt wird.

**c: ARCHITEKTONISCHES ZIERGLIED:** In einem Bericht über „Excavations at el-Amarnah, 1923—1924“ hat F. St. Griffith<sup>434</sup> anhangsweise auch drei Stücke koptischer Zierplastik bekannt gemacht.

**d: MOSAIK UND MALEREI:** „Die Mosaiken der Nea Moni von Chios“ hat O. Wulff<sup>435</sup> auf Grund eigener Aufzeichnungen aus dem J. 1898 und der ihm während dessen Zivilgefangenschaft in Deutschland zugänglich gewesen, um 24 JJ. jüngeren Th. Schmits eingehend beschrieben, in ikonographischer Bewertung der einzelnen als Hauptwerk der mittelbyzantinischen Monumentalkunst gewürdigt und an Hand ihm übersandter Stifte der rettungslos zerfallenden vor allem auch unter dem technischen Gesichtspunkte behandelt. „Les fresques de Saint-Sophie de Nicée“, über die J. Papadopoulos<sup>436</sup> berichtete, dürften dem 13. oder 14. Jh. entstammen und verraten einen archaisch kleinasiatisch-orientalischen Charakter, der nichts mit dem von Konstantinopel ausgehenden letzten Wiederaufleben hellenistischer Tradition zu tun hat. Von G. de Jerphanions lang erwartetem Standwerk

<sup>430</sup> Tiflis 1920 (31. russ.).  
Tiflis 1925, 107/26 (georg.).

<sup>431</sup> „Arili: Festschrift J. Dschawachischwili“.

<sup>432</sup> Tiflis 1921 (VI, 48 u. 6 Taf.).

<sup>433</sup> Bulletin

de l'Université de Tiflis V 210/53 (mit 8 Taf.).

<sup>434</sup> JEA. X 299/305 (mit 6 Taf.).

<sup>435</sup> BZ. XXV 115/43 (mit 2 Taf.).

<sup>436</sup> EO. XXV 42/5.

über „Une nouvelle province de l'art byzantin: Les églises rupestres de Cappadoce“ ist der erste Faszikel des I. Textbandes<sup>437</sup> erschienen. „The painted panel of the ‚Sancta Sanctorum‘“, das das Holzkästchen mit Steinen von den heiligen Stätten Palästinas schmückt, wurde durch C. R. Morey<sup>438</sup> einer eingehenden ikonographischen Untersuchung unterzogen, der zufolge auch seine Darstellungen nicht sowohl auf eine autochthone palästinische Kunst als auf den innerkleinasiatischen Kunstkreis zurückzuführen wären. Der Kreuzfahrerkunst des 12. Jhs gehören „Les fresques de l'églises de l'Abu Gosh“ an, mit denen C. Diehl<sup>439</sup> sich beschäftigte. Auf zwei verschiedene Entstehungsperioden verteilen sich „Les Peintures de la grotte de Marina près Tripoli“ mit ihren teils griechischen, teils lateinischen Beischriften, die durch L. Brossé<sup>440</sup> ihre Publikation erfuhren. „Una pittura del Deyr el-Abiad“, die von U. Monneret de Villard<sup>441</sup> behandelt wurde, ist urkundlich aufs J. 1124 datiert und zeigt den thronenden Pantokrator in Verbindung mit den vier apokalyptischen Lebewesen. „Altchristliche Wandmalereien aus Ägypten“, die W. Freiherr v. Bissing<sup>442</sup> vorgeführt und stilistisch gewürdigt hat, ohne zu einer sicheren gegenständlichen Deutung zu gelangen, befinden sich in der großen Apsis der in den Luksor-Tempel eingebaut gewesenen christlichen Kirche. Von „Dipinti abissini in Egitto“ wird durch C. Conti Rossini in § 46 seiner „Aethiopica“<sup>443</sup> das durch Strzygowski bekannt gemachte Bild eines Reiterheiligen in einem ägyptischen Antoniuskloster berührt. Dem 16. Jh. entstammende „Fragments d'esquisses pour la peinture murale géorgienne“ auf vier im Besitze des historischen und ethnographischen Museums in Tiflis befindlichen Blättern wurden durch C. H. Armiranachwili<sup>444</sup> besprochen.

**e: KUNSTHANDWERK:** Durch G. Celi bekannt gemachte „Cimeli Bobbiesi“<sup>445</sup> sind in Bobbio aufgefundene Reste frühchristlich-palästinensischer Wallfahrtsandenken von der Art der Monzeseer Ampullen, durch welche unsere ikonographischen Erkenntnisse mehrfach eine bedeutsame Förderung erfahren. „The Antioch Chalice“ wurde erneut durch M. Couway<sup>446</sup> besprochen, der auf Grund eines Vergleichs mit koptischer Zierplastik und Elfenbeinwerken des 6. Jhs geneigt ist, seine Entstehungszeit um 550 anzusetzen. Aus demselben Funde mit ihm soll „Un nouveau trésor d'argenterie syrienne“ stammen, der in den Besitz des Direktors der Ottomanischen Bank in Port Said, Abū

<sup>437</sup> Paris 1926 (LXIII, 297 mit 2 Karten). <sup>438</sup> Festschrift P. Clemen 150/87.

<sup>439</sup> Comptes Rendus de l'Accad. des Inscr. et Belles-Lettres 1924, 89/96. <sup>440</sup> Syr. VII 30/45. <sup>441</sup> „Raccolta di scritti in onore di Giacomo Lumbroso“ 100/8.

<sup>442</sup> Festschrift P. Clemen 181/8. <sup>443</sup> RStO. X 516/8. <sup>444</sup> „Arili: Festschrift J. Dschawachischwili“ (georg.). Tiflis 1925, 25/46. <sup>445</sup> CC. LXXIV Vol. 2, 504/19; Vol. 3, 37/54. 129/36. 335/44. 422/39. <sup>446</sup> BM. XLV 106/16 (mit 2 Taf.).

Kärim, übergang, und von Ch. Diehl<sup>447</sup> bekannt gemacht wurde: je ein Kreuz und eine Pyxis, Kelche, Patenen, Leuchter, Myronfläschchen, Löffel und Schalen von teilweise fast verdächtig moderner Gestalt. „Two Byzantine ivory reliefs at South Kensington“, die M. H. Longhurst<sup>448</sup> vorführte, stammen unmittelbar gleichfalls aus Syrien, sind aber auf Grund eines Vergleichs mit bestimmten Kaisermünzen vielleicht auf Konstantinopel als Entstehungsort und die letzte vorikonoklastische Zeit zurückzuführen. „A new Coptic Vase in the Metropolitan Museum of Art, New York“, die M. S. Dmiand<sup>449</sup> publizierte, ist eine schöne keramische Arbeit des 7. oder 8. Jhs mit rein ornamentalem Dekor.

f: IKONOGRAPHIE: W. Neuß untersuchte „Die Oranten in der altchristlichen Kunst“<sup>450</sup> und ihre Bedeutungsentwicklung unter besonderer Berücksichtigung der altchristlichen Vorstellungen über das Schicksal der Seelen zwischen Tod und Weltgericht, wobei er zu der durch die Beischrift ΕΥΧΗ in al-Khargeh urkundlich bestätigten Annahme gelangt, daß ihre ursprüngliche Bedeutung entsprechend dem Sinne des Typus in der hellenistischen Antike diejenige einer Personifikation des Gebets gewesen sei. „La rôle de la Syrie et de l'Asie Mineure dans la formation de l'iconographie chrétienne“ hat G. de Jerphanion<sup>451</sup> in eindringender Untersuchung erörtert und im Anschluß an seine Ausführungen in zustimmendem Sinne über „Die Bedeutung Syriens und Kleinasiens für die Ausbildung der christlichen Ikonographie“ G. Stuhlfauth<sup>452</sup> referiert.

## 2. Epigraphik.

„De oudchristelijke monumenten van Ephesus“ behandelt eine „Epigraphische Studie“ von J. N. Bakhuizen van den Brink<sup>453</sup>, die 29 Nummern von Bauinschriften, Akklamationen, liturgischen Formeln und Grabinschriften zu einem kleinen Corpus zusammenfaßt und so eingehend erläutert, daß eine eigentliche Monographie über das altchristliche Ephesus entsteht. „About a christian inscription of Iconium“ hat M. W. Ramsay<sup>454</sup> gehandelt. Eine prachtvoll erhaltene „Inscription grecque de l'aqueduc de Jérusalem avec la figure du pied byzantin“ aus der Zeit nach Kaiser Zenon, die F.-M. Abel<sup>455</sup> veröffentlichte, steht im Zusammenhang mit der Erneuerung einer Gesetzesbestimmung vom J. 330. Die Türsturzschrift eines Kirchenbaues des Bischofs Stephanos von Sebaste, der die Stelle bezeichnen sollte, an welcher der Prophet Feuer vom Himmel rief, bewahrt „Ein vergessenes Heiligtum des Propheten Elias“, über das an dem über dem Kessel von

<sup>447</sup> Syr. VII 105/22.

<sup>448</sup> BM. XLIV 251/6.

<sup>449</sup> Ebenda XLV 269/77.

<sup>450</sup> Festschrift P. Clemen 130/49.

<sup>451</sup> MUB. VIII 329/83.

<sup>452</sup> OLz. XXIX

236/43. <sup>453</sup> Haag 1923 (XIV, 208).

<sup>454</sup> BNJb. N. 344f.

<sup>455</sup> RB.

XXXV 284/8.

Samaria gelegenen Weli eines šēḥ ša'le A. Alt<sup>456</sup> berichtete. Die von R. Savignac<sup>457</sup> bekannt gegebene epigraphische Ausbeute einer „Excursion en Transjordanie et au Kh. Es-samrâ“ umfaßt 39 kurze teils griechische, teils palästinensisch-syrische Inschriften wohl des 6. oder sogar noch des 5. Jh.s. „Une inscription médiévale de Saint-Jean d'Acre“, die F.-M. Abel<sup>458</sup> der Öffentlichkeit übergab, ist die französische Grabinschrift eines zwischen 1260 und 1270 verstorbenen, aus dem Livre des Assises de la cour des bourgeois bekannten Nicolaus Antheaume. R. Mousterde hat in einer Reihe von „Inscriptions grecques conservées à l'Institut français de Damas“<sup>459</sup> als Nr. 5 eine christliche Grab- und als Nr. 14 eine christliche Weiheinschrift kürzesten Umfangs und unter „Inscriptions grecques relevées par l'Institut français de Damas“<sup>460</sup> als Nr. 41 die Inschrift des Fußbodenmosaiks einer Kirche bekannt gemacht. Eine von G. Lefebvre veröffentlichte „Inscription grecque du Deir el-Abiad“<sup>461</sup> ist die Grabinschrift eines comes Kaisarios. „La Chronologie de quelques inscriptions grecques-chrétiennes“ Ägyptens im Recueil Lefebvres hat M. Chaîne<sup>462</sup> teils berichtigt, teils überhaupt erstmals ermittelt. Die von H. Munier<sup>463</sup> gebuchten „Résultats épigraphiques des fouilles d'al-Qariah bil Dûeir“ umfassen zwei griechische und vier koptische Grabinschriften unter den letzteren zwei weitere Beispiele des bekannten Typs einer funeralen Allerheiligenlitanei. Vier von ihm publizierte „Stèles coptes du Fayoum“<sup>464</sup> kleiden übereinstimmend im Anschluß an liturgische Sprachen das Epitaph in Wunschform. „Die christlichen Grabinschriften Nubiens“ hat H. Junker<sup>465</sup> zum Gegenstand einer sich auf das gesamte sprachlich teils koptische, teils griechische Material erstreckenden Untersuchung gemacht, die von den örtlich bestimmten Stelen zu denjenigen ungewisser Provenienz übergeht, Beiträge zur Revision der Texte, eine genaue Beschreibung der äußeren Gestalt und des Inhalts und einem Vergleich mit den ägyptischen Inschriften bietet, um auf Grund liturgischer Beobachtungen in die Feststellung auszumünden, daß die engeren Beziehungen von Nubien nicht nach Ägypten, sondern nach Byzanz weisen. „Les inscriptions arméniennes d'Ani, de Bagnaïr et de Mar-machên“ hat mit 73 sämtlich aus Ani stammenden Stücken K. J. Basmadjan<sup>466</sup> in mustergiltiger Publikation vorzulegen fortgefahren.

<sup>456</sup> ZDPV. XLVIII 393/7. <sup>457</sup> RB. XXXIV 110/31. <sup>458</sup> Ebenda XXXIII 388/90. <sup>459</sup> Syr. VI 215/52. <sup>460</sup> Ebenda 351/64. <sup>461</sup> ASAE. XX 251. <sup>462</sup> JSOR. X 293/9. <sup>463</sup> ASAE. XXII 49/59. <sup>464</sup> Ebenda XXIII 53/8. <sup>465</sup> ZÄgSAk. LX 111/48. <sup>466</sup> ROC. XXIII 47/81. 313/44; XXIV 356/71.

Druckfehlerverbesserung:

S. 263 Z. 20 lies *kū* statt *kō*.

(309)







*"A book that is shut is but a block"*

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA  
Department of Archaeology  
NEW DELHI.

Please help us to keep the book  
clean and moving.